

NICOLÁS DE CUSA

EL NO-OTRO

Traducción, introducción y notas
de Ángel Luis González

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Rubén Pereda
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 2440-2005
Pamplona

Nº 180: Nicolás de Cusa, *El No-otro. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González.*

© 2005. Ángel Luis González.

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O. nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I	13
CAPÍTULO II	15
CAPÍTULO III	17
CAPÍTULO IV	19
CAPÍTULO V	21
CAPÍTULO VI	24
CAPÍTULO VII	26
CAPÍTULO VIII	28
CAPÍTULO IX	31
CAPÍTULO X	34
CAPÍTULO XI	37
CAPÍTULO XII	38
CAPÍTULO XIII	40
CAPÍTULO XIV	42
CAPÍTULO XV	52
CAPÍTULO XVI	54
CAPÍTULO XVII	56
CAPÍTULO XVIII	57
CAPÍTULO XIX	59
CAPÍTULO XX	61
CAPÍTULO XXI	63
CAPÍTULO XXII	66
CAPÍTULO XXIII	68
CAPÍTULO XXIV	70
PROPOSICIONES DEL REVERENDÍSIMO PADRE, SU EMINENCIA EL CARDENAL NICOLÁS, SOBRE EL PODER DEL NO-OTRO	72

INTRODUCCIÓN

Nicolás de Cusa (1401-1464), como es bien sabido, desarrolló a lo largo de toda su producción filosófica una búsqueda, no extinguida nunca, del nombre más adecuado para nombrar al Absoluto. Con frecuencia se ha señalado que, a pesar de otras numerosas doctrinas que propugnó y de relevantes descubrimientos, su teoría filosófica general podría entenderse como una doctrina sobre los nombres de Dios, una investigación de las posibles fórmulas de designación del Absoluto, que de suyo es inefable. En otro lugar¹ he pasado sucinta revista a las siguientes denominaciones que lleva a cabo el Cusano en distintas obras: Unidad indivisible (*De Beryllo*), Dios como Igualdad (*De aequalitate*), Principio unitrino (*De principio*), Dios como Posibilidad Absoluta (*De Possest*) y el *Posse*, último nombre que el Cusano alcanzó a proporcionar a Dios (*De apice theoriae*).

Entre el *Possest* y el *Posse* como nombres divinos, Nicolás de Cusa explanó pormenorizadamente una denominación negativa para nombrar al Absoluto, el *Non aliud*; a ese nombre dedica un libro, *Directio speculantis seu de non aliud*, que fue acabado de escribir en 1462. Con clara influencia del Pseudo Dionisio y de la *Teología platónica* de Proclo, el Cusano intenta explayar un nuevo nombre para designar al Innombrable Absoluto. En cierto sentido, podría parecer que esta nueva denominación sería un retroceso respecto al *Possest*, y en cierto modo suprimida posteriormente por el nombre de *Posse* en la *Cumbre de la teoría*, última obra del Cardenal de Cusa. Sin embargo, las conclusiones a las que llega el Cusano al tratar los diversos temas son similares a los de obras anteriores y posteriores; quizá deba señalarse que, aunque las soluciones últimas sean semejantes, el *De non aliud* se mueve en la línea de una metafísica de la unidad, en vez de una metafísica del ser, de raigambre neoplatónica, si bien con los matices siempre peculiares de la propia doctrina del Cardenal². Un breve resumen de esta obra la realiza el Cusano al tratar, en *La caza de la sabiduría*,

¹ Cfr. la Introducción que realicé al *De apice theoriae*, epígrafe III, que lleva por título *Las últimas obras de Nicolás de Cusa y la teoría de los nombres del Absoluto*, en *Nicolás de Cusa: Diálogos del Idiota. El Possest. La cumbre de la teoría*, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 201 y ss. Recojo aquí en gran medida lo que entonces escribí sobre este peculiar nombre del Absoluto, el *Non-aliud*.

² Sobre el problema de la unidad y el Uno en el Cusano, vid. A. Bonneti, *La filosofia dell'unità nel pensiero di Nicolò Cusano*, en AA.VV., *L'Uno e i molti*, Vita e pensiero, Milán, 1990, pp. 283-318.

del tercer ámbito o campo en el que divide el panorama de su entera especulación³.

El *Non-aliud* como nombre del Absoluto lo extrae Nicolás de Cusa de una teoría de la definición, pues ésta es en primer lugar lo que proporciona conocimiento⁴. Una definición en cuanto tal, una definición perfecta y absoluta, es aquella que define todo, y por tanto también se define a sí misma, ya que no excluye absolutamente nada; al no excluir nada, la definición coincide con lo definido, *no es otra cosa que lo definido*⁵. De otro modo, no sería definición de lo que se quiere definir, sería definición de otra cosa. No cabe, pues, una definición en la alteridad; es más, precisamente la no alteridad es la definición que se define a sí misma y a todas las cosas⁶.

Con un aparente juego de palabras, concluye el cardenal que la definición que se define a sí misma y a todo lo demás es el *non aliud*, puesto que el No-otro no es otra cosa que el No-otro: *Non aliud est non aliud quam non aliud*⁷. El *Non-aliud* no puede definirse más que por sí mismo; y define todas las cosas, puesto que si se pregunta qué es *aliud*, debe obligatoriamente responderse que es *non aliud quam aliud*; el cielo no es otra cosa que cielo, el mundo no es otra cosa que mundo, y lo mismo debe decirse de cualquier cosa que pueda nombrarse⁸.

Non-aliud es el nombre más adecuado para expresar al innombrable Absoluto⁹; ningún otro nombre -dice el Cusano- expresa con mayor precisión a

³ Cfr. *De venatione sapientiae*, c. 14.

⁴ "Quod nos apprime facit scire". *Non aliud*, c. 1. Traigo aquí a colación los textos latinos que he traducido a continuación; dada la brevedad de los capítulos, sólo los cito genéricamente.

⁵ *De non aliud*, ibid.: "Si igitur omnia definit definitio, et se ipsam igitur definit? Utique, cum nihil excludat. Vides igitur definitionem omnia definientem esse non aliud quam definitum? Video, cum sui ipsius sit definitio... definitionem omnia definientem esse non aliud quam definitum". (Excluyo aquí del texto los personajes del diálogo).

⁶ "Quodsi toto nisu mentis aciem ad li non aliud convertis, mecum ipsum definitionem se et omnia definientem videbis". Ibid.

⁷ Ibid. Cfr. también *De venatione sapientiae*, c. 14.

⁸ *De non aliud*, ibid.; *De venatione sapientiae*, ibid.

⁹ Cfr. precisas delimitaciones del vocablo en J. Stalmach, *Das 'Nichtandere' als Begriff des Absoluten. Zur Auswertung der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius durch Cusanus*, en *Universitas. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr*, I, Mathias Grünewald Verlag, Maguncia 1960, pp. 329-335. En general, cfr. también los siguientes estudios: E. Wyller, *Zum Begriff "non-aliud" bei Cusanus*, en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni, Florencia 1970, p.p. 419-443; G. Von Bredow, *Gott der Nichtandere*, Philosophisches Jahrbuch, 1965, pp. 15-22; G. Schneider, *Gott das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues*, Aschendorft, Münster 1970.

Dios; el significado de cualquier otra cosa distinta del No-otro termina en algo otro o en el mismo otro, ya que todas las cosas son distintas del mismo No-otro, y de ese modo no conducen al primer principio absoluto¹⁰. Como todo *aliud* es *non aliud quam aliud*, presupone el *Non-aliud*, sin el que no sería *aliud*¹¹.

La aplicación del nombre *Non-aliud* al Absoluto se cumple pasando del plano lógico-formal al teológico-ontológico. Esa traslación ha sido explicada así: "Si realmente el *Non-aliud* suena a tautología... ¿cómo aplicarlo a Dios sin nivelarle con las demás cosas definibles por el *Non-aliud*? Será preciso disolver un pequeño equívoco, ahora gramatical, que acecha a la fórmula cusana; equívoco que él mismo se apresurará a eliminar. El *Non-aliud* significa identidad, y valdría por pura tautología, si el complemento gramatical fuera *quam* (*Non aliud quam*). El Cusano excluye este sentido en el caso nuestro; '*advertas quomodo Non aliud non significat tantum sicut idem*' (*De ven. sap.*, c. 14). No habrá tal identidad si el complemento gramatical es 'a' (*Non aliud a*). Si Dios se nombra *Non aliud* porque es *Non-aliud* respecto de cualquier otra cosa, no se sigue por ello que sea idéntico con ello"¹².

La precedencia del *Non-aliud* sobre todas las cosas es absoluta; pero la anterioridad debe entenderse como identidad o autoidentidad, en sí misma y no por relación a otra cosa: el primer principio es autosuficiente, y al mismo tiempo, como veíamos antes, es principio de la definición de todas las cosas. El *Non-aliud* es principio del ser y del conocer, en sí mismo y respecto a todo lo demás. Es el Absoluto en cuanto principio fundante¹³. Suprimido el No-otro, desaparece el ser de cualquier cosa; si se suprime el *Non-aliud* es imposible conocer algo. Expresiones que son similares a otras conocidas de diversas obras del Cusano; la más gráfica y expresiva es, a mi juicio, ésta: suprimido el infinito no queda nada.

El Absoluto, sin embargo, se ofrece previamente a la consideración de su relación con el mundo; sin el No-otro no puede verse, ni sentirse, ni entender la existencia y el conocimiento de cualquier cosa, pero el primer principio de ser y

¹⁰ "Neque hactenus equidem comperi quodcumque significatum humanum visum rectius in primum dirigere. Nam omne significatum quod in aliquid aliud sive in aliud ipsum terminatur, quemadmodum alia omnia sunt ab ipso non-aliud, utique non dirigunt in principium". *De non aliud*, id.

¹¹ Cfr. *ibid.*

¹² Martínez Gómez, L., *De los nombres de Dios al nombre de Dios*, en *Nicolás de Cusa*, en *Philosophica. Al filo de la historia*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1987, p. 95.

¹³ Cfr. el aquilatado estudio sobre el *Non-aliud* como expresión del principio fundante de J. M. André en su excelente libro *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Fundação Calouste Gulbenkian, Coimbra 1997. pp. 232-253.

conocer es previo a todo¹⁴. El Absoluto es siempre anterior a lo que se busca; más todavía, sin el Absoluto, *Non-aliud*, no puede buscarse cualquier cosa que se busque¹⁵. La definición de Dios es una *autodefinición*; el Absoluto considerado como *Non aliud* es previo a toda afirmación y a toda negación; es anterior, inefable e inexpresable mediante un *aliud*. Debe buscarse en el ámbito de la coincidencia de los opuestos; no es sustancia, ni ente, ni uno, sino que todo ello existe *después* del Absoluto¹⁶. Todo lo que es *aliud* viene después del *Non-aliud*, que es lo único que -por definirse a sí mismo- no se define por la alteridad, puesto que precede a toda alteridad. El No-otro es el nombre más adecuado para el Absoluto; más preciso que el Uno, puesto que -como dice Nicolás- el uno es otro que el no-uno, y por consiguiente no puede conducirnos al primer principio de todas las cosas, el cual no puede ser *aliud* de cualquier cosa o de la nada, ni siquiera ser contrario a la nada¹⁷: la nada misma, lo mismo que sucede con cualquier ente, no es otra cosa que nada.

(El *Non-aliud*, por tanto, no significa sólo el idéntico) (el idéntico no es otra cosa que idéntico); (es *Non-aliud*, es, decir, precede y comprende todo lo que puede ser expresado con un nombre¹⁸). A Dios se le puede rastrear solamente en el ámbito en el que la negación no se opone a la afirmación: Dios no se opone a algo, porque es anterior a toda diferencia de opuestos, ni a nada porque es anterior a la nada, y la define¹⁹).

(Llegado a este punto, Nicolás de Cusa desarrollará sus conocidas doctrinas, ya expresadas en otras obras, sobre la coincidencia de los opuestos, la incomprehensibilidad e inefabilidad del Absoluto, los distintos nombres o atributos que pueden predicarse de Dios a partir del *Non-aliud*, y, sobre todo, una nueva explicación o reiteración de su doctrina sobre la inmanencia y la trascendencia de Dios al mundo.) No debemos desarrollar aquí toda esa temática, que llevaría consigo desplegar e interpretar el libro entero del Cusano; por otra parte, un buen resumen de todo el contenido de *De li non aliud* puede verse en las XX Propositiones del Cardenal de Cusa, con las que se cierra el libro.

¹⁴ "Deus igitur per 'non-aliud' significatus essendi et cognoscendi omnibus principium est...Prioriter igitur essendi cognoscendique principium sese offert tamquam sine quo frustra ad videndum intenderes seu audiendum". *De non aliud*, id.

¹⁵ "Nam proprie non quaeritur principium, quod quaesitum semper antecedit, et sine quo quaesitum minime quaeri potest". Id.

¹⁶ "Visne dicere 'non aliud' affirmationem esse vel negationem vel eius generis tale? Nequaquam, sed ante omnia talia; et istud est quod per oppositorum coincidentiam annis multis quaesivi, ut libelli multi quos de hac speculatione conscripsi ostendunt". Id.

¹⁷ "Cum unum sit aliud a non uno, nequaquam dirigit in primum omnium principium, quod sive ab alio sive a nihilo aliud esse non potest, quod item nulli est contrarium". Id.

¹⁸ Cfr. *De venatione sapientiae*, c. 14.

¹⁹ Cfr. *ibid*.

Solamente aludiré, muy brevemente, a las relaciones inmanencia-trascendencia de Dios -*Non aliud*- con el mundo²⁰.

Ya se indicó antes que Dios se nombraba con el adecuado nombre de *Non-aliud* porque ese nombre es la definición de sí mismo; y también se señaló que además de ser una autodefinition, el *Non-aliud* define a todas las criaturas, es al mismo tiempo todas las cosas y ninguna de las cosas. La proposición VI explana esto sintéticamente: el No-otro se define a sí mismo, y por ello el mismo No-otro es el No-otro del mismo No-otro; el Absoluto define, a su vez, todas las cosas y cada una de ellas; por consiguiente, el No-otro es todo en todo, y cada cosa en cada cosa, y por tanto, el No-otro es la alteridad del mismo otro y al mismo tiempo no se opone a ningún otro²¹. Al mismo tiempo, Cusa siempre recordará que *finiti ad infinitum nulla est proportio*; es decir, no existe proporción alguna entre lo finito y lo infinito; lo cual lleva consigo tanto la imposibilidad de definir de manera adecuada al infinito Absoluto cuanto, al mismo tiempo, la supraeminencia o trascendencia del infinito²². La trascendencia divina debe hacerse compatible con la divina inmanencia en todo lo creado; dicho con términos del Cusano: el *aliud* no está fuera del *Non-aliud*, y sin embargo, no es posible -salvo que, a mi juicio, se malinterprete a Cusa- la identificación de Dios y mundo, *Non-aliud* y *aliud*. Aunque el *Non-aliud* es inmanente a todo, o viceversa, todo lo creado está en el *Non-aliud*, éste no es contraíble. El infinito no es contraíble; si fuera contraíble, no sería infinito²³, dejaría de ser *Non-aliud*: el No-otro no puede ser otra cosa que No-otro. La no alteridad del Absoluto debe mantenerse a toda costa (y por eso Nicolás de Cusa no incurrió en el panteísmo); y al mismo tiempo, esa no alteridad del No-otro se conjuga con la inmanencia del No-otro en todo lo creado; la manera de esa conjugación es la afirmación cusánica -tomada del Pseudo Dionisio- de que Dios es todo en todo, y no es nada de ninguna cosa. El No-otro es todas las cosas de modo y manera tal que no es ninguna de las cosas. La alteridad está

²⁰ Para ulteriores desarrollos de ese problema -la compatibilidad de la inmanencia y la trascendencia del Absoluto en el pensamiento del Cusano-, cfr. la introducción a mi traducción de *De visione Dei* del Cusano: Nicolás de Cusa, *La visión de Dios*, 4ª ed., Eunsa, Pamplona 2001, pp. 11-56.

²¹ "Qui videt quomodo ex eo quod non aliud se ipsum definit, ipsum non aliud est non aliud ipsius non-aliud, et quomodo ex eo etiam quod omnia definit et singula, est in omnibus omnia et in singulis singula: ille quidem videt ipsum non-aliud esse aliud ipsius aliud; et videt non aliud, ipsi aliud non opponi". *De non aliud*, id.

²² Cfr. Álvarez Gómez, M., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca 2004, pp. 136 ss. También del mismo autor, cfr. su espléndido trabajo *Die verborgene Gegenwart des Unenlichen bei Nikolaus von Kues*, A. Pustet, Munich 1968.

²³ Cfr. *De visione Dei*, XIII. La explicación que se encuentra en ese capítulo de *De visione Dei* es válida también para las relaciones del *Non aliud* con el mundo.

presente en el Absoluto sin alteración; la alteridad en Dios es *Non-aliud*, la simplicidad pura²⁴. Como es claro, con esta solución (del tipo del *Parménides* de Platón y de una metafísica neoplatónica de la unidad) resulta complicado saber en qué consista el ser de lo creado; es más, la misma consideración del ser de lo creado no tendrá sentido en una metafísica de la unidad que sea incompatible con una metafísica del ser²⁵.

* * *

El libro *Directio speculantis seu de li non aliud*, título completo de esta obra de Nicolás de Cusa, fue escrito, como ya se aludió, en 1462, en Roma; permaneció desconocido como tal libro, inédito, hasta que J. Uebinger lo publicó como apéndice a su libro *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*, Münster-Paderborn 1888, pp. 789-856. Ciertamente se tenía noticia de él, pues el propio Nicolás subrayaba al final del capítulo XIV de *La caza de la sabiduría* que no iba a decir más en ese lugar pues el año anterior se había detenido extensamente en un libro dedicado a ese ámbito, el No-otro²⁶.

Diálogo cuadrilocutorio, o tetrálogo, como lo denomina el propio Cusano, por el número de los interlocutores, que son además del propio Nicolás de Cusa, Juan Andrés Vigevio, abad del monasterio de santa Justina de Sezadio, interlocutor también del diálogo *El Possest*; Pedro Balbo de Pisa, obispo de Tropea y traductor de Proclo; y Fernando Matim, portugués, médico del Cusano²⁷.

* * *

La traducción, la primera -que yo sepa- en castellano, se ha basado en el texto latino de P. Wilpert, *Nikolaus von Kues: Von Nichtanderen*, 3ª ed.,

²⁴ "Aliud in non alio videre me idcirco aio, quia extra ipsum nequit videri. Sed si me quid sit aliud in non-alio interrogares, dicerem esse non aliud". *De non aliud*, id.

²⁵ "La relazione *non aliud-aliud* e... ritenuta sufficiente per comprendere e giustificare la relazione e la distinzione di Creatore e creatura. Domandarci se questa relazione dia una sufficiente fondazione dell'attualità della creatura, del suo *actus essendi*, equivale a porre una domanda senza senso, è parlare un linguaggio che non può essere recepito nell'ambito della filosofia dell'unità". A. Bonneti., *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Brescia, 1973, p. 154.

²⁶ Aunque sea una mera curiosidad, uno de los mejores trabajos de conjunto, todavía en gran medida válido hoy día, el capítulo II (*La filosofía del Cusano*) de *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*, de F. Fiorentino (datado en 1884, ristampa anastática, Nápoles 1994), en la página 123 señala pesarosamente que "Quale intenzione abbia avuto, si desume dal terzo campo, che ha per lo appunto questo titolo; ma il largo sviluppo che l'autore ne aveva fatto ci lascia pur sempre deplorarne la perdita".

²⁷ Ulteriores informaciones sobre los interlocutores pueden verse en *Nikolaus von Kues, Vom Nichtanderen*, Traducción introducción y notas de P. Wilpert, Hamburgo, 3ª ed., 1987, pp. 99-103.

Hamburgo 1987, y en el de J. Hopkins, *On God as Not-Other, a traslation and an Appraisal of de Li Non-Aliud*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 3ª ed., 1987. Ambos textos mejoran en conjunto, sobre todo en aparato crítico, la edición publicada por Baur y Wilpert en 1944, en la edición crítica por la que se acostumbra a citar al Cusano (*Nicolai de Cusa Opera Omnia, iussu et auctoritate Academia Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Vol XIII: *Directio speculantis seu de non aliud*). En algunos casos me inclino más por la puntuación del texto fijado por Hopkins. No incluyo los títulos de los capítulos, como hace Hopkins, a diferencia de Wilpert.

He tenido en cuenta además otras ediciones y traducciones de *El No-otro*, en concreto:

W. Dupré, Von Kues Nikolaus, *Philosophisch- Theologische Schriften*, Herder, Viena 1964-67, vol. II.

G. Federici-Vescovini, *Guida per chi contempla o non altro*, en *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*, Unione Tipografiche Editrice Torinese, Turín 1972.

H. Pasqua, *Nicolas de Cues: Du non-autre. Le guide du penseur; Préface, traduction et annotations*, Presses Chretiennes, Cerf, París 2002.

Respecto a las notas de la traducción: además de las referencias a textos diversos que señala el Cusano, la mayoría de las veces se explana un concepto o doctrina de Nicolás de Cusa con la remisión a otros textos de diversas obras del cardenal. Buena parte de esas notas están extraídas de las ediciones citadas de Wilpert, Pasqua y Hopkins; por otro lado, remito en ocasiones a otras publicaciones o traducciones de obras del Cusano realizadas en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra; indico en ese caso, la edición correspondiente.

CAPÍTULO I

ABAD: Tú sabes que nosotros tres, que estamos dedicados al estudio y somos admitidos a un coloquio contigo, solemos estar ocupados con profundas cuestiones: yo con el *Parménides* y los comentarios de Proclo, Pedro con la *Teología de Platón* del mismo Proclo, que ha traducido del griego al latín; Fernando, por su parte, estudia el pensamiento de Aristóteles; y tú, cuando tienes tiempo, te has ocupado del teólogo Dionisio Areopagita. Nos alegraría escuchar si existe un medio más claro y sintético de exponer el pensamiento de esos filósofos recién nombrados.

NICOLÁS: Nos hemos ocupado en todos nuestros trabajos de profundos misterios; y me parece que no hay nadie que haya hablado de modo más breve y sencillo que estos maestros a los que leemos con frecuencia; sin embargo me ha parecido en alguna ocasión que hemos descuidado alguna idea que podría conducirnos de modo más cercano a lo buscado.

PEDRO: Te pedimos que nos los expliques.

2 FERNANDO: Nosotros estamos tan afectados por la verdad que, sabiendo que se encuentra por todas partes, deseamos tener ese maestro que nos la ponga delante de los ojos de nuestra mente. Tú te muestras ciertamente incansable incluso en esta tu declinante edad avanzada; y cuando, preguntado, hablas de ella, pareces rejuvenecer. Dinos, pues, lo que tú has considerado con mayor vigor que nosotros.

NICOLÁS: Lo diré y hablaré contigo, Fernando, con la siguiente condición: que todo lo que oigas de mí lo rechaces como irrelevante salvo que estés convencido racionalmente.

FERNANDO: Los filósofos, mis maestros, me han enseñado que hay que actuar de esa manera.

3 NICOLÁS: Te pregunto, pues, en primer lugar: ¿qué es lo que a nosotros, por encima de todo, nos hace conocer?

FERNANDO: La definición.

NICOLÁS: Has respondido correctamente; el discurso o la razón, en efecto, es definición²⁸. Ahora bien, ¿a partir de qué se llama definición?

²⁸ El discurso o la razón (*oratio seu ratio*) es un *logos* que corresponde a una esencia, noción que, como es sabido, se encuentra tanto en Aristóteles como en Tomás de Aquino. Textos similares del Cusano pueden verse en *Compendium* 9: "el discurso es la definición de la cosa, o sea, definición"; cfr. la traducción de esa obra realizada por Juan

FERNANDO: De lo que hay que definir, puesto que define todo.

NICOLÁS: ¡Bien dicho! Por tanto, si la definición define todas las cosas, ¿se define también a sí misma?

FERNANDO: Ciertamente, puesto que no excluye nada.

NICOLÁS: ¿Compruebas, por tanto, que la definición que define todas las cosas no es otra cosa que lo definido?

FERNANDO: Por supuesto, ya que es la definición de sí misma. Pero cuál sea no la veo.

NICOLÁS: Te lo he expuesto de modo palmario. Y esto es precisamente lo que dije que habíamos descuidado en el curso de la caza, pasando por alto lo buscado.

FERNANDO: ¿Cuándo lo has expresado?

NICOLÁS: Justo hace un momento, cuando afirmé que la definición que define todas las cosas es no otra cosa que lo definido²⁹.

FERNANDO: Todavía no te comprendo.

4 NICOLÁS: Pueden rastrearse con facilidad las pocas palabras que he dicho; en ellas encontrarás la expresión "No-otro"; y si consideras con toda la concentración de la mente el "No-otro", comprobarás, a la vez que yo, que eso es la definición que se define a sí misma y define todas las demás cosas.

FERNANDO: Explícanos de qué manera se produce eso; es grandioso lo que afirmas pero no creíble todavía.

NICOLÁS: Respóndeme, pues: ¿qué es el No-otro? ¿Es otro que el No-otro?

FERNANDO: De ninguna manera es otro.

NICOLÁS: Por tanto, es No-otro.

FERNANDO: Eso es correcto.

A. García, publicada en *Thémata*, 3 (1986), pp. 153-167. Para la interrelación conceptual de esas nociones, es habitual también recurrir a *De venatione sapientiae*, c. 14: "Aristóteles escribe en la *Metafísica* que Sócrates, en primer lugar, dirigió su inteligencia a la investigación de las definiciones. La definición, en efecto, proporciona saber. Expresa la concordancia genérica y la diferencia específica de lo definido, y el nombre la coimplica en su significado. Por tanto, lo que se busca es visto en su definición según el modo con el que es posible conocerlo". Véase también el capítulo 33 de *De venatione sapientiae*, titulado *La fuerza de los nombres*.

²⁹ Que Dios es la definición que se define a sí mismo y define todas las demás cosas se encuentra en otros diversos lugares de la obra del Cusano; cfr., p. e., el citado capítulo 14 de *De venatione sapientiae*, al que hemos aludido en la introducción, y el capítulo 15 de esa obra, que lleva por título: *El cuarto campo: la luz*. Para una ulterior profundización en el sentido de la definición, cfr. las pp. 110-112 de la edición citada de P. Wilpert, *Nikolaus von Kues, Von Nichtanderen*, Hamburgo 1976.

NICOLÁS: Define, pues, el No-otro.

FERNANDO: Veo de manera clara cómo el No-otro no es otra cosa que No-otro. Y esto no podrá negarlo nadie.

NICOLÁS: Dices verdad: ¿Acaso no ves certísimamente que el No-otro se define a sí mismo, ya que no puede ser definido por medio de otra cosa?)

FERNANDO: Ciertamente lo veo, pero todavía no es patente que defina todas las cosas.

5 NICOLÁS: Nada más fácil de conocer. ¿Qué responderías, en efecto, si alguien te preguntara “qué es el otro”? ¿Acaso no dirías: “no otro que otro”? De la misma manera que si te preguntasen “qué es el cielo”, responderías: “no otra cosa que cielo”.

FERNANDO: Ciertamente podré responder verazmente de esa manera respecto de todas las cosas que me pidiesen definir.

NICOLÁS: Así pues, para que no quede duda alguna de que este modo de definir, según el cual el No-otro se define a sí mismo y define todas las cosas, es el más preciso y el más verdadero, no queda más que detenerse con atención en él y descubrir todo lo que humanamente sobre él puede saberse.

FERNANDO: Afirmas y prometes cosas maravillosas. Querría saber, en primer lugar, si alguno de entre todos los pensadores especulativos ha expresado ya este punto.

NICOLÁS: Aunque no lo haya leído en ninguno, sin embargo me parece que, entre todos los demás, Dionisio es el más se ha acercado. En efecto, en todo lo que expresa de modos diversos, él mismo esclarece el No-otro. Cuando llega al final de su *Teología mística*³⁰, afirma que el creador no es algo nombrable, ni tampoco otra cosa. Sin embargo, señala que no le parece estar divulgando algo de importancia, aunque haya expresado, para quien sepa entenderlo, el secreto del No-otro, que es explicado de diversas formas en sus obras.

6

CAPÍTULO II

FERNANDO: Todos llaman Dios al primer principio, pero parece que tú quieres darle la significación de “No-otro”. Es preciso confesar que el Primero se define a sí mismo y a todas las cosas; pues no existiendo algo anterior al Primero, y estando desligado de todo lo que le es posterior, ciertamente no se

³⁰ Cfr. *La teología mística*, cap. V, en *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, ed. de Teodoro H. Martín, BAC, Madrid, 1990, pp. 379-380.

define más que por medio de sí mismo. Lo principiado, en cambio, no teniendo nada por sí mismo, sino que del principio tiene todo lo que es, ciertamente el principio es su razón de ser, es decir, su definición³¹.

NICOLÁS: Me has entendido bien, Fernando. En efecto, aunque al primer principio se le atribuyan muchos nombres, de los cuales ninguno puede serle adecuado, puesto que es el principio de todos los nombres lo mismo que lo es de todas las cosas, y no siendo principiado por nada antecede a todas las cosas, sin embargo, con una visión más aguda de la mente puede verse el principio con mayor precisión a través de un modo de significar que a través de otro. En verdad hasta ahora no he encontrado que un cualquier significado humano dirija nuestra visión hacia el primer principio con mayor precisión. Todo significado, en efecto, que termina en algo otro o en el otro en cuanto tal, por cuanto todas las demás cosas son distintas que el mismo No-otro, por eso ciertamente no conducen al principio.

7 FERNANDO: Veo que afirmas con razón que las cosas son así. El otro, en efecto, en cuanto término de la visión, no puede ser principio de quien ve. El otro, por ser no otro que el otro, ciertamente presupone el No-otro, sin el que no sería otro. Por consiguiente, todo significado, distinto del significado del mismo No-otro, termina en algo distinto del principio. Claramente veo que esto es ciertamente verdadero.

NICOLÁS: ¡Muy bien! Puesto que cada uno de nosotros no podemos revelar a otro su propia visión salvo por medio del significado de las palabras, el término No-otro se presenta ciertamente con mayor precisión, aunque no sea el nombre de Dios, que es anterior a todo nombre capaz de ser nombrado en el cielo y en la tierra³², lo mismo que el camino que conduce al viajero hacia la ciudad no es el nombre de la ciudad.

FERNANDO: Así es, como afirmas, y lo veo de modo claro cuando veo que Dios es no otro que Dios, que una cosa es no otra que esa cosa, que la nada es no otra cosa que nada, que el no-ente es no otro que el no-ente, y lo mismo respecto de todas las cosas que del modo que sea pueden ser dichas. Por medio de esto compruebo que el No-otro precede a todas las cosas, puesto que las define, y ellas mismas son distintas, puesto que el No-otro es anterior a ellas.

³¹ Para Nicolás de Cusa el Absoluto es principio, primer principio, principio sin principio y principio de todo lo principiado. De esas nociones, además de en otros lugares, trató pormenorizadamente en el opúsculo titulado *El principio*. Cfr. la edición de esa obra, con introducción, traducción y notas de Miguel Angel Leyra, en Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 14, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991.

³² Se está refiriendo al conocido pasaje paulino de la *Epístola a los Filipenses*, 2, 9: el nombre que está por encima de todo nombre.

NICOLÁS: Me agrada la rapidez y vivacidad de tu mente, merced a la cual captas bien y rápido las cosas que quiero señalar. Por tanto, a partir de todo lo anterior comprendes ahora claramente que el significado del No-otro no sólo nos sirve como camino hacia el principio, sino que expresa de modo más cercano el innombrable nombre de Dios, de modo tal que resplandezca en esa expresión como en el más precioso enigma para aquellos que le buscan³³.

8

CAPÍTULO III

FERNANDO: Aunque mediante la expresión No-otro te parezca evidente a ti ver el principio del ser y del conocer, yo sin embargo no lo comprendo, a menos que me lo expliques más claramente.

NICOLÁS: Los teólogos afirman que Dios resplandece más claramente para nosotros en la luz del enigma, puesto que nosotros ascendemos a través de lo sensible hasta lo inteligible. Ciertamente, la luz misma, que es Dios, es anterior a toda otra luz expresable con un nombre del modo que sea, y es pura y simplemente anterior a cualquier otra cosa. Ahora bien, lo que se ve antes que el otro, no es otro. Por tanto, esa luz, puesto que es el mismo No-otro y no es una luz expresable con un nombre, resplandece en la luz sensible. Pero se concibe de alguna manera que la luz sensible se comporta respecto de la vista sensible al igual que la luz, que es el No-otro, con respecto a todas las cosas que pueden ser vistas con la mente. Experimentamos que la vista sensible no ve nada sin la luz sensible, y que el color visible no es otra cosa que la delimitación o la definición de la luz sensible, como muestra el arco iris; y de esta manera la luz sensible es el principio del ser y principio del conocer³⁴.

9 FERNANDO: ¡Clara y gratificante orientación! Lo mismo sucede con el oído sensible. Efectivamente el sonido es principio del ser y del conocer de lo audible. Dios, por tanto, significado mediante el No-otro, es para todos el

³³ Alusión al texto de S. Pablo, *I Epistola a los Corintios*, 13, 12: *Videmus nunc per speculum in enigmate*, tan comentado por la tradición filosófica y teológica. A dicho pasaje se refirió con mucha frecuencia Nicolás de Cusa. Por citar solamente una referencia, cfr. *El berilo (passim)*.

³⁴ Ideas similares se encuentran en diversos pasajes de *De Beryllo*; p. e.: "Platón, en la *República*, saca a colación el sol y hace referencia a su virtud en las cosas sensibles, y en consonancia con el sol se eleva a la luz de la inteligencia del intelecto creador. A Platón lo imita el gran Dionisio. Ciertamente es un enigma grato por la conformidad que propone entre la luz sensible y la inteligible". Trad. mía realizada sobre el texto de la ed. crítica de esa obra, llevada a cabo por J. G. Senger y C. Bormann, *Nicolai de Cusa, Opera omnia*, XI, 1, Hamburgo 1988, p. 30.

principio del ser y del conocer. Si alguien lo suprime, no queda nada ni en la realidad ni en el conocimiento. Lo mismo que, quitada la luz, el arco iris o una cosa visible ni es ni se ve, y suprimido el sonido ni es audible ni se oye, igualmente suprimido el No-otro ni existe ni se conoce cosa alguna. Sostengo que estas cosas son así con total certeza.

NICOLÁS: Ciertamente dices bien; pero presta atención, te lo ruego: cuando ves alguna cosa, por ejemplo una piedra, aunque no la tomes en consideración, sin embargo la ves solamente por medio de la luz. Y sucede lo mismo cuando oyes algo, que lo oyes solamente por medio del sonido, aunque no prestes atención. Por tanto, el principio del ser y del conocer se ofrece antes que nada, hasta tal punto que sin él en vano pretenderías ver u oír. Por lo demás, puesto que tu intención se dirige al otro, que deseas ver u oír, no te detendrás en la consideración del principio, aunque él es el principio, el medio y el fin de lo buscado.

- 10 Del mismo modo presta atención al No-otro. En efecto, puesto que todo lo que es no es otra cosa que ello mismo, eso no lo tiene por otro; por tanto, lo tiene por el No-otro. En consecuencia, todo lo que es o no es o no es conocido como lo que es salvo por medio del No-otro, que ciertamente es su causa, es decir, su noción adecuadísima, o su definición, que se presenta en primer lugar, ya que es el principio, el medio y el fin de lo buscado por la mente. Pero cuando lo que es buscado es buscado como otro, en absoluto se considera el ser. En efecto, propiamente no se busca el principio, que siempre precede a lo buscado, y sin el cual lo que se busca de ninguna manera puede ser buscado.

Todo el que busca pretende aferrar el principio, en la medida que, como afirma Pablo³⁵, es capaz. Como no puede ser aferrado tal como es en sí mismo, el que lo busca antes que otra cosa no podrá encontrarlo verdaderamente más que en otro, puesto que él mismo es otro, al igual que se intenta ver en lo visible la luz, la cual en sí misma es invisible para la vista del hombre, tal como se expresa en la pureza de la luz solar. No debemos, en efecto, buscar la luz, que se presenta previamente, pues de otra manera sería incomprensible, pues en efecto se buscaría la luz con la luz. Por tanto, la luz es buscada en lo visible, en donde es percibida, de modo tal que nos parezca al menos aferrable.

³⁵ Vid. el conocido texto del discurso de S. Pablo en el Areópago en *Hechos de los Apóstoles*, 17, 27: "quaerere Deum si forte attrahent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus et movemur et sumus".

CAPÍTULO IV

FERNANDO: Nos has avisado de que debemos detenernos en el No-otro; a causa de la relevancia del asunto, me preocuparé de que no olvides tu promesa de ninguna manera; di, pues: ¿qué entiendes por "No-otro"?

NICOLÁS: Lo que yo entiendo con ese término puede ser expresado de otra manera; en efecto, toda otra exposición será posterior e inferior a ese término. Lo que por medio de ese término la mente intenta ver, y puesto que precede a todas las cosas que pueden ser dichas o pensadas, ¿de qué otro modo se puede decir? Todos los teólogos han considerado que Dios es más grande que todo lo que puede ser concebido³⁶, y por eso han afirmado que es "supersustancial", "por encima de todo nombre", y otras expresiones semejantes; y no nos han hablado de Dios expresando una cosa con "más allá de", otra con "sin", otra con "en", o con "no" o con "antes", ya que efectivamente (para Dios) es lo mismo ser sustancia supersustancial, sustancia sin sustancia, sustancia no-sustancial, y sustancia antes de la sustancia. Con independencia del modo en que lo hayas dicho, puesto que lo que dices no es otra cosa que esa cosa misma, es patente que el No-otro es más simple, y es anterior, indecible e inexpressable por medio de otra cosa³⁷.

- 12 FERNANDO: ¿Acaso quieres decir que el No-otro es afirmación o negación, o alguna cosa de ese género?

NICOLÁS: De ninguna manera, sino que él es antes que todas las cosas; es lo que he buscado durante muchos años mediante la coincidencia de los opuestos, como manifiestan los muchos libros que he escrito sobre esta especulación³⁸.

FERNANDO: ¿El No-otro pone algo, o suprime algo?

³⁶ Como es obvio, se refiere a la definición de Dios en el argumento anselmiano, después llamado ontológico; la idea que tenemos de Dios es la de un ser mayor que el cual no cabe pensar otro: *id quo maius cogitari nequit*; el máximo pensable debe ser omniperfecto, como subraya S. Anselmo en el cap. 2 del *Proslogion*.

³⁷ Esa doctrina de la inefabilidad divina es la propugnada por Pseudo Dionisio Areopagita; cfr., en la ed. citada de *Obras Completas, Los nombres de Dios*, II, 10. Esa doctrina podría compendiarse en lo que es la frase final de todo ese capítulo y que lo resume: "(Dios) trasciende todo lo trascendente".

³⁸ La doctrina de la coincidencia de los opuestos recorre la entera obra de Nicolás de Cusa, desde la *Docta Ignorancia* hasta *La cumbre de la teoría*, su última obra. Cfr., p. e., la introducción (*La articulación de la trascendencia y de la inmanencia del Absoluto en Nicolás de Cusa*) a la traducción de Nicolás de Cusa. *La visión de Dios*, 4ª edic., Eunsa, Pamplona 2001.

NICOLÁS: El es antes de toda afirmación y negación³⁹.

FERNANDO. No es, por tanto, ni sustancia, ni ente, ni uno, ni ninguna otra cosa.

NICOLÁS: Así ciertamente lo pienso.

FERNANDO: Por lo mismo no es ni no-ente, ni la nada.

NICOLÁS: Así es, ciertamente.

FERNANDO: Te sigo, padre, en la mayor medida de que soy capaz, y me parece con total certeza que el No-otro no es comprendido ni con la afirmación, ni con la negación, ni con cualquier otro modo, sino que parece aproximarse, de modo maravilloso, a la eternidad misma.

NICOLÁS: Lo que es estable, firme, eterno, parece participar mucho del No-otro, porque el No-otro en absoluto puede sufrir alteridad o cambio. Sin embargo, puesto que lo eterno no es otra cosa que eterno, lo eterno será ciertamente otro que el No-otro; y en consecuencia veo que el No-otro, anterior a lo eterno y previo a los siglos, está más allá de toda comprensión.

- 13 FERNANDO: Es ciertamente necesario para cualquiera que posee tu misma visión sobre este asunto decir que él es anterior cuando se le considera en relación a todas las cosas que pueden decirse. Verdaderamente me admira cómo el uno, el ente, lo verdadero y lo bueno existen con posterioridad a él.

NICOLÁS: Aunque el uno de alguna manera parece cercano al No-otro, cuando se le llama todo, o uno u otro, de modo tal que una cosa aparezca como el No-otro, sin embargo puesto que el uno no es otra cosa que uno, es distinto del mismo No-otro. Por tanto, el No-otro es más simple que el uno, ya que por el mismo No-otro posee el hecho de ser uno, y no al revés. Sin embargo, algunos teólogos, considerando el uno como el No-otro, se percataron de que el mismo uno es anterior a la contradicción, como se lee en el *Parménides* de Platón y en Dionisio Areopagita⁴⁰. Pero, puesto que el uno es distinto del no

³⁹ Afirmación recurrente en la tradición filosófica desde el Pseudo Dionisio Areopagita; cfr. su *Teología mística*, en la ed. citada.

⁴⁰ Cfr. Platón, *Parménides*, 141 e. Nicolás de Cusa trata esa temática en distintos lugares de sus obras, con frecuencia aludiendo o glosando a Proclo en sus comentarios al *Parménides*. Vid este texto de *De principio*, que oportunamente subraya H. Pasqua en su versión de *Du non-autre* (cit., p. 40): "Platón, sin embargo, que vio que uno era el ente, una la potencia de ser, uno el cielo, una la tierra, viendo el uno -por así decir- pasivo, contraído y alterado en todas estas cosas, separando y quitando todo del uno, vio el uno en sí y absoluto. Y visto así, ni es ente, ni no ente, ni es, ni subsiste, ni es subsistente por sí, ni principio, y ni siquiera uno. Incluso la proposición 'el uno es uno' tampoco sería apropiada, porque esta cópula 'es' no puede convenirle al uno. Ni siquiera sería apropiada diciéndola sin la cópula: 'el uno es uno', porque ninguna proposición, la cual nunca es expresable sin alteridad ni dualidad, conviene al uno. (...) Comprenderás entonces que los contradictorios se niegan de él, de modo que ni es, ni no es, ni es y no

uno, en absoluto nos conduce al primer principio de todas las cosas, el cual no puede ser otro que el otro o que la nada, ni ser contrario a nada, como posteriormente comprobarás.

- 14 Considera, de la misma manera, el ente; aunque en él se ve claramente resplandecer el No-otro, puesto que el ser de todas las cosas que son no parece distinto de lo que son, sin embargo el No-otro lo precede. Lo mismo sucede respecto de lo verdadero, que de manera semejante no es negado de ningún ente, y del bien, aunque no exista nada privado de bien. Por eso, todos estos términos son considerados como nombres obvios de Dios, aunque no alcancen la precisión. Sin embargo, no se dicen propiamente que ellos sean después del No-otro; si, en efecto, fueran después del No-otro, ¿cómo cualquiera de ellos podría ser no otro que lo que es? Por tanto, de este modo el No-otro es anterior a ellos y a los demás, los cuales no son después de él, sino por medio de él. Por consiguiente, a propósito de estas nociones a las que el No-otro precede, con razón te has admirado de que ellas sean posteriores a él y de qué modo esto sea posible.

FERNANDO: Si correctamente te entiendo, el No-otro aparece antes de todas las cosas, de manera tal que no puede estar ausente de ninguna de aquellas que aparecen después de él, incluso aunque sean contradictorias.

NICOLÁS: Ciertamente, así lo veo como verdad.

15

CAPÍTULO V

FERNANDO: Te ruego, padre, que me permitas hablar de las cosas a las que soy conducido a contemplar en el No-otro, y que me corrijas en consonancia con tu costumbre, en el caso de que te percales que me equivoco.

NICOLÁS: Habla, Fernando.

FERNANDO: Al considerar el No-otro en sí mismo con anterioridad a cualquier otra cosa, lo veo de tal manera que puedo considerar en él todo lo que puede ser visto. En efecto, fuera de él nada puede ser ni ser conocido; incluso lo otro mismo que el ser y que el ser conocido no pueden escapar de él. No me es posible, en efecto, imaginar que el ser o el conocer algo estén fuera del No-otro, hasta el punto que si intentara ver la nada o la ignorancia mismas con independencia del No-otro, mi intento sería vano e inútil. ¿Cómo, en efecto, la nada es una nada visible más que por medio del No-otro, de modo tal que no sea

es, ni es o no es, y todas esas expresiones no le afectan, porque antecede a todo lo expresable". El texto corresponde al nº 19 de *El principio*, ed. citada de M.A. Leyra, pp. 29-30.

otra cosa que nada? Y lo mismo hay que decir respecto de la ignorancia y de todas las demás cosas. En efecto, todo lo que es, en tanto que es, es en cuanto es no otro; y todo lo que es entendido, en tanto que es entendido, se entiende en cuanto que es no otra cosa; y todo lo que aparece como verdadero, se lo considera verdadero en tanto en cuanto se lo discierne como no otro. En suma, todo lo que es visto como otro, aparece como otro en tanto en cuanto es no otro.

Así pues, suprimido el No-otro no queda ni es conocido nada; de esa manera, 16 todas las cosas existen, son conocidas y vistas en él⁴¹. En efecto, este mismo No-otro es la noción más adecuada, la distinción y medida de todas las cosas que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son, y de las que pueden ser en cuanto que pueden ser, y de las que son así en cuanto que son así, de las que se mueven en cuanto que se mueven, de las que están fijas en cuanto que están fijas, de las que viven en cuanto que viven, de las que entienden en tanto que entienden, y lo mismo respecto de todas las cosas de ese tenor. Veo que es necesario que sea así en cuanto que veo que el No-otro se define a sí mismo y a todas las cosas que pueden ser nombradas.

17 NICOLÁS: Correctamente has dirigido la perspicacia de tu espíritu hacia Dios, significado mediante el No-otro, de tal modo que en el principio, causa o razón, que no es otro ni diverso, tú has visto todas las cosas humanamente visibles, en la medida en que ahora se te ha concedido. Tanto se te ha concedido, cuanto el No-otro, es decir, la razón de las cosas, se revela o hace visible a tu razón o mente; pero ahora, por medio del No-otro, puesto que se define a sí mismo, se ha revelado más claramente que antes. En qué condición se me ha hecho visible, lo has podido leer en muchos libros míos⁴². Y ahora en este enigma del significado del mismo No-otro, el término más satisfactorio para la razón porque se define a sí mismo, es el más fecundo y el más claro, hasta el punto que puedo esperar que Dios mismo algún día se revelará a nosotros sin enigmas.

FERNANDO: Aunque en lo que llevamos dicho ya están complicadas todas las cosas que podemos contemplar, sin embargo para tener un mayor acicate,

⁴¹ Como ya se aludió, esa expresión comparece con alguna frecuencia en los textos cusánicos; vid., a título de ejemplo, este texto del capítulo XIII de *De visione Dei*, ed. cit., (de más está decir que infinitud y No-otro son dos modos de decir lo mismo): "Suprimido el infinito no queda nada. Existe, pues, la infinitud y complica todas las cosas, y nada puede haber fuera de ella. De aquí resulta que para ella nada es otro o diverso. La infinitud, pues, es todas las cosas de manera tal que no es nada de todas ellas".

⁴² Además de *La docta ignorancia*, cfr. *De Possest* y *De apice theoriae*, en Nicolás de Cusa, *Diálogos del Idiota, El possest, La Cumbre de la Teoría*, Introducción traducción y notas de Angel Luis González, Eunsa, Pamplona 2001.

aludamos a ciertas dudas, de modo que tras haberlas disipado se produzca una visión más favorable y ejercitada.

NICOLÁS: Me agrada que lo hagas así.

- 18 FERNANDO: El que está ávido de ciencia busca en primer lugar de dónde debe tomarse la razón por la que Dios trino y uno es significado por el término de No-otro, siendo así que el No-otro precede a todo número⁴³.

NICOLÁS: De lo que ya ha sido dicho puede comprobarse que todas las cosas proceden de una única razón, que también tú has visto, a saber, que el principio, significado por "el No-otro", se define a sí mismo. Por tanto, en su definición explicitada nosotros vemos que el No-otro es no otro que el No-otro. Si, como ves, la misma cosa repetida tres veces es la definición del primero, entonces él mismo ciertamente es unitrino y no por otra razón distinta de que porque se define a sí mismo. En efecto, no sería primero si no se definiese a sí mismo; cuando se define a sí mismo se muestra como trino. Por tanto, a partir de la perfección compruebas que surge la trinidad, la cual sin embargo, puesto que la ves antes que lo otro, no puedes ni numerar ni afirmar que es un número, puesto que la trinidad no otra cosa que unidad, y la unidad no otra cosa que trinidad, ya que tanto la trinidad como la unidad no son otra cosa que el principio simple significado por medio del No-otro.

FERNANDO: Veo muy bien que la necesidad de perfección del primero, puesto que se define a sí mismo, exige que sea unitrino y con anterioridad al otro y al número, porque las cosas que presuponen el primero no le confieren perfección alguna. Ahora bien, ya que te has esforzado con frecuencia y por doquier, especialmente en *La docta Ignorancia*⁴⁴, de explicar de una cierta manera y con diversos términos esta fecundidad divina, será suficiente con que a éstas añadas ahora pocas cosas.

- 19 NICOLÁS: El secreto de la Trinidad, ciertamente recibido por fe y como regalo de Dios, aunque supere y preceda con mucho a todo lo concebible, puede ser aclarado únicamente en el modo con el que indagamos a Dios en la vida presente, y no de modo diverso y más preciso que el que has escuchado antes. Quienes nombran la Trinidad como Padre, Hijo y Espíritu Santo se acercan de modo menos preciso, si bien utilizan esos nombres en conformidad con las Escrituras. En cambio aquellos que llaman a la Trinidad con los nombres de unidad, igualdad y nexos, se acercan más propiamente, si fuesen capaces de descubrir esos términos en las Sagradas Escrituras. Son en efecto esos nombres en los que el No-otro resplandece de modo nítido. En la unidad, efectivamente,

⁴³ La unidad es anterior a todo número, subraya Nicolás de Cusa entre otros lugares en *La docta ignorancia* I, 7.

⁴⁴ Cfr. *La docta ignorancia*, I, 9. Expresiones similares o casi idénticas existen en *Diálogos del Idiota* (La sabiduría I), y *El berilo*.

que afirma la indistinción respecto de sí misma y la distinción respecto de lo otro, se discierne claramente el No-otro. De la misma manera también, a quien lo considera con atención, se manifiesta en la igualdad y en el nexo⁴⁵.

De un modo todavía más simple, claro y preciso, los términos “esto”, “eso”, y “lo mismo” imitan al “no-otro”, pero son menos utilizados.

Así, pues, es evidente que en la fórmula “No-otro, No-otro y No-otro”, aunque sea muy poco utilizada, se revela clarísimamente el principio unitrino, y sin embargo por encima de toda nuestra comprensión y capacidad. Cuando el primer principio, significado por medio del “No-otro”, se define a sí mismo, en ese proceso definitorio del No-otro surge el No-otro, y del No-otro y del No-otro nacidos se concluye la definición en el No-otro, que será intuita por quien la contempla del modo más claro que pueda señalarse.

20

CAPÍTULO VI

FERNANDO: Sean suficientes estas cosas respecto de lo dicho. Ahora continúa adelante para mostrar el No-otro en el otro.

NICOLÁS: El No-otro ni es otro, ni otro a partir de otro, ni es otro en otro por ninguna otra razón que porque el No-otro de ninguna manera puede ser otro, como si le faltase algo, a saber, los otros. El otro, en efecto, porque es otro que una cosa, carece de aquello por lo cual es otro. El No-otro, en cambio, puesto que no es otro de nada, no carece de nada, ni fuera de él puede existir algo. De ahí que como sin él ninguna cosa puede decirse ni pensarse que no sea dicha o pensada por medio de él, y sin él no es posible que una cosa sea o que sea conocida, puesto que precede a todas las cosas, igualmente él es visto en sí mismo, antecedentemente y absolutamente, como no otro que sí mismo, y en otro es visto como no otro que ese otro; por ejemplo, si yo dijese que Dios es nada de las cosas visibles, puesto que es su causa y su creador, y si dijese que él en el cielo no es otra cosa que cielo, ¿cómo el cielo podría ser no otro que cielo, si el No-otro en él fuese otro que el cielo? El cielo, puesto que es otro que el no-cielo, es otro. En cambio, Dios, que es el No-otro, no es el cielo que es otro, aunque en el cielo él mismo no es otro, ni otro que el cielo, al igual que la luz no es el color, aunque no sea otro en ella ni otro que ella.

Es preciso que tú estés atento a cómo todas las cosas que pueden decirse o pensarse no son el primero, significado por medio del No-otro, ya que todas

⁴⁵ Unidad, igualdad y la unión de ambas forman un único principio unitrino, que complica y explica todas las cosas; el Cusano emplea también estas otras nociones: posibilidad, actualidad y su nexo o unión; cfr. *El Possest (passim)*, *Compendio*, 10, etc.

ellas son otras que sus opuestos. Dios, por su parte, puesto que no es otro de ningún otro, no es otro aunque No-otro y otro parezcan oponerse; pero el otro no se opone a aquel mismo por el cual es otro, como hemos señalado ya⁴⁶. Compruebas ahora cómo los teólogos han afirmado correctamente que Dios es todo en todo, si bien no es nada de ninguna cosa⁴⁷.

FERNANDO: En verdad no hay nadie que, aplicando su mente, no vea estas cosas como tú. A partir de esto es patente a todos que Dios, aunque sea innombrable, proporciona nombre a todas las cosas⁴⁸; aunque infinito, define todas las cosas; y aunque sea ilimitado, delimita todo⁴⁹, y de la misma manera hay que decir respecto de todas las cosas.

⁴⁶ Se refiere al capítulo 2.

⁴⁷ Deben siempre recordarse esas expresiones del Cusano, que como es notorio están tomadas del Pseudo Dionisio, (Dios es todo en todo y nada de nada) y otras similares si no se quiere desfigurar o malinterpretar su doctrina, considerándole como panteísta. Ambas cosas -mismidad y distinción- deben poderse afirmar que cabe aunarlas en una consideración no panteísta si se quiere explicitar la doctrina cusánica. Cfr. este conocido texto de *El principio*, 38 (ed. cit., pp. 45-46): "...el principio del universo no es ni distinto ni el mismo respecto de sus criaturas, como el verbo no proferido no es ni distinto ni el mismo con respecto a él, porque el primer principio es anterior a toda alteridad y a toda identidad (...) El principio único, que proporciona la hipóstasis a todas las cosas, no es distinto o idéntico a ellas, sino que las trasciende por eminencia. Y en todas las cosas creadas por Él mismo, el Creador no es idéntico a su criatura, como tampoco lo es la causa con lo causado, pero no está separado hasta el punto de que sea algo distinto. Si, en efecto, ocurriera de otro modo, sería necesario que hubiera un principio de él y de la criatura, porque constituirían un número y, siendo la unidad el principio de toda multiplicidad, de ese modo el primer principio no sería el primer principio. Y esto es lo que quiso decir el apóstol Pablo cuando afirmó que Dios no está lejos de nosotros, porque en Él somos y nos movemos". Por otra parte, es clara la influencia de Meister Eckhart en las nociones, referidas a Dios y las criaturas, de distinción e indistinción.

⁴⁸ En el n° 19 de *El principio*, ed., cit., subraya Nicolás de Cusa: "...si observas con atención, el principio de todo lo nombrable, no pudiendo ser nada de los principiados, es innombrable, e incluso no puede llamarse principio, sino que es el principio innombrable del principio nombrable, que antecede a toda cosa nombrable de cualquier tipo que sea".

⁴⁹ Cfr. estas frases del n° 33 de *El Principio*, ed. cit., pp. 40-41: "la infinitud que finaliza es el fin sin fin, y es el principio autosubsistente que complica todo fin, y es Dios, anterior a todo ente. Y la infinitud finalizable es la carencia de todo término y definición definible por el fin infinito, y es posterior a todo ente (...) En el primer infinito están todas las cosas definibles en acto, en el segundo están todas las cosas definibles con respecto a la omnipotencia del primero". Para las nociones de *infinitas finiens* e *infinitas finibilis*, cfr. F. Bertin, *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, Ed. Cerf, París 1991, p. 167.

22 NICOLÁS: Correcto. En efecto, si el no-otro cesara de ser, necesariamente cesarían todas las cosas que son y las que no son; claramente se ve cómo en él todas las cosas son de modo antecedente él mismo, y cómo él mismo es todo en todas las cosas. Por tanto, cuando le veo en otro y veo que él es anteriormente otro en sí mismo, compruebo que, por medio de él y sin ningún otro, todas las cosas son lo que son. El, en efecto, no crea el cielo a partir de otro, sino por medio del cielo que, en él, es él mismo; lo mismo que si, por ejemplo, lo llamáramos espíritu intelectual o luz y considerásemos que en este intelecto él es la razón de todas las cosas, entonces la razón por la que el cielo es cielo y no otra cosa estaría de modo previo en él, y por medio de ella fue constituido el cielo, es decir, por la razón que en el cielo es cielo. Por tanto, el cielo sensible no es lo que es por otro, o algo distinto que el cielo, sino que es él mismo por el No-otro, es decir, por aquél que tú ves antes que el nombre, ya que es todo en todos los nombres y nada de ninguno de todos ellos. Por la misma razón por la que denomino cielo a ese concepto, lo puedo denominar tierra, y agua, e idénticamente todo lo demás. Y si no veo que la razón del cielo deba ser denominada cielo, lo mismo que la causa no tiene el mismo nombre de lo causado, en ese caso por la misma razón no veo que pueda ser nombrable con nombre alguno. Así pues, no veo al innombrable como privado de nombre sino como siendo anterior a todo nombre⁵⁰.

23

CAPÍTULO VII

FERNANDO: Entiendo y de esta manera discierno que eso es verdadero. Si cesara la causa, cesaría el efecto; y, por tanto, cesando el mismo no-otro, cesaría todo otro, todo lo nombrable, y de esa manera incluso la misma nada, puesto que ni nada se podría denominar. Explícamelo, te lo ruego, para que pueda entenderlo.

NICOLÁS: Es cierto que si cesase el frío, cesaría también el hielo, que se ve ya difundirse en Roma. Ahora bien, el agua no cesaría por la razón de que es anterior al hielo; en cambio, desapareciendo el ente, desaparecería también el hielo y el agua, que no serían en acto; y sin embargo no desaparecería la

⁵⁰ "El principio es, por consiguiente, inefable, y no tiene nombre de principio, ni de múltiple, ni no múltiple, ni de uno, ni cualquier otro nombre, sino que existe de modo innombrable anterior a todos ellos. En efecto, todo lo nombrable, representable o designable presupone la alteridad y multiplicidad y no es el principio". *El principio*, ed. cit., n° 35, p. 43.

materia, es decir, la posibilidad de ser agua⁵¹. Esta posibilidad de ser agua puede denominarse posibilidad única. Pero si ésta desapareciera, desaparecería también el hielo, el agua y la posibilidad de ser agua. Pero no desaparecería todo lo inteligible que la omnipotencia divina podría necesitar respecto a la posibilidad de ser agua; por ejemplo, la noción inteligible de nada o de caos no desaparecería, que ciertamente está más alejada del agua que la misma posibilidad de ser agua, la cual aunque lejanísima y confusísima sin embargo está necesitada de obedecer a la omnipotencia divina. La fuerza de la omnipotencia no desaparecería en ellos por el hecho de la desaparición de un ente. Pero si el mismo no-otro desapareciese, desaparecerían inmediatamente todas las cosas, a las cuales el mismo No-otro es anterior. Y de esta manera no solamente desaparecería el acto y la potencia de los entes, sino también el no-ente y la nada de los entes, respecto de los cuales el No-otro es anterior⁵².

- 24 FERNANDO: Has disipado suficientemente mi duda. Ahora compruebo que la nada, que no es otra cosa que nada, tiene como previo al No-otro, del que dista más todavía que el ser en acto y el ser en potencia⁵³. Se ve así con la mente que el confusísimo caos puede ser constreñido a determinarse por la fuerza infinita que es el No-otro.

NICOLÁS: Has afirmado que la fuerza infinita en acto es el No-otro. ¿Cómo lo entiendes?

FERNANDO: Veo que la fuerza unida y menos otra es más fuerte; por tanto, ésta que es completamente el No-otro será infinita.

NICOLÁS: Hablas de modo óptimo y muy razonable, verdaderamente muy razonable. Según la razón, afirmo que, al igual que la visión sensible por muy aguzada que sea no es nada sin alguna sensación o movimiento sensible, de manera similar también la visión mental no puede existir sin la razón o el movimiento racional. Y aunque compruebo que posees un correcto punto de vista, deseo sin embargo saber si el mismo No-otro, que no puede dejar de ser visto, se le puede aferrar mediante la mente en todas las cosas.

⁵¹ Materia como posibilidad de ser: esa expresión es paralela a esta otra del n° 28 de *El Possest*, ed. cit., p. 170: "Puesto que el mundo fue capaz de ser creado, su posibilidad de ser existió siempre. Ahora bien, la posibilidad de ser en las cosas sensibles se llama materia".

⁵² Cfr este texto de *El Possest*, en mi traducción citada, n° 73: "Es necesario que Él esté por encima de toda oposición. Pues en él mismo no puede existir la alteridad, ya que es anterior al no-ser. Si fuera posterior al no-ser no sería creador sino una criatura producida partir del no-ser".

⁵³ "Deus est supra nihil et aliquid, quia ipsi obedit nihil ut fiat aliquid". *De Deo abscondito*.

- 25 FERNANDO: Recorro al principio que se define a sí mismo y a todo lo que puede decirse, y compruebo cómo ver no es distinto de no-ver; y veo que veo al mismo No-otro tanto por medio del ver como del no-ver. Por tanto, si la mente no puede ver ni no ver sin el no-otro mismo, entonces el mismo No-otro no puede dejar de ser visto, lo mismo que no puede dejar de saberse lo que se sabe mediante la ciencia o la ignorancia.

El No-otro es visto en el otro, porque, cuando se ve el otro, se ve el otro y el No-otro.

NICOLÁS: Bien dices. Pero ¿cómo ves al otro, si no lo ves en el otro ni en el No-otro?

- 26 FERNANDO: Puesto que la posición del No-otro es la posición de todas las cosas, y su sustracción es la sustracción de todo, por eso el otro no puede ser ni ser visto fuera del No-otro.

NICOLÁS: Si en el No-otro ves el otro, no lo ves ciertamente allí como otro, sino como No-otro, porque es imposible que en el No-otro exista el otro.

FERNANDO: La razón por la que yo afirmo que veo el otro en el No-otro es porque el otro no puede ser visto fuera del No-otro. Pero si me preguntaras qué sea el otro en el No-otro, te contestaría que es el No-otro.

NICOLÁS: Correcto.

27

CAPÍTULO VIII

FERNANDO: Ha llegado el momento de decir algo sobre la quiddidad.

NICOLÁS: Aferraré el tema. No tienes dudas, pienso, en que la quiddidad del No-otro es el No-otro mismo. Por consiguiente, la quiddidad de Dios, o del No-otro, no es distinta de cualquier otra quiddidad⁵⁴, pero en cualquier otra quiddidad

⁵⁴ La noción de quiddidad adquiere relevancia en el Cusano por respecto a su conocida doctrina de las diferencias entre el entendimiento divino y el humano en relación a las esencias de las cosas. Nuestra mente no es el principio de las cosas ni determina sus esencias; esa tarea corresponde a la mente divina, señala el Cusano en el inicio del capítulo 29 de *La caza de la sabiduría*; el entendimiento -sigue diciendo- no aferra nada que no encuentre en sí mismo; pero las esencias y quiddidades de las cosas no son en el intelecto el intelecto mismo, sino que él posee nociones que son asimilaciones y semejanzas de las cosas. Es una capacidad propia del intelecto poder asimilarse a todos los inteligibles y, por eso, en él están las especies o semejanzas de las cosas; de ahí que el intelecto sea denominado como el lugar de las especies; pero no de ninguna manera la esencia de las esencias. Solamente Dios contiene, en su virtud y potencia causal, las esencias de todas las cosas y las formas esenciales.

Sobre ese tema, puede verse, en la ed. citada, *Diálogos del Idiota*, *La mente*, *passim*.

el No-otro es esa misma quiddidad y no otra. Así pues, las demás quiddidades que son distintas de la quiddidad del No-otro se relacionan con él, puesto que el otro sin el otro sería el No-otro. Por eso, las demás quiddidades que necesariamente acompañan a la quiddidad del mismo otro son los resplandores de la quiddidad del mismo No-otro, que caen en las sombras de la nada. Por tanto, la quiddidad que es el No-otro es la quiddidad de la quiddidad del mismo otro, la cual ciertamente es un reflejo de la quiddidad anterior. Y existen otras quiddidades que le advienen, en las cuales resplandece esa quiddidad, a la que ellas advienen.

28 La quiddidad, que veo intelectualmente antes de la cantidad, como no puede ser imaginada sin lo cuantitativo, recibe en la imaginación diversas imágenes, las cuales no pueden ser sin una diversa cantidad. Y aunque la cantidad no pertenece a la esencia de la quiddidad, que la mente contempla por encima de la imaginación, y la quiddidad que la mente ve no es distinta de la quiddidad que imagina la imaginación, sin embargo la cantidad sigue de modo consecuente a la quiddidad de la imagen, por cuanto sin ella no puede ser imagen.

29 Lo mismo afirmo respecto de la grandeza, que es vista por la mente por encima de la imaginación y antes de la cantidad imaginada. Ahora bien, la cantidad se comprende en la imaginación. Cuanto la imaginación de la cantidad es más sutil, más simple y desvinculada de la cantidad gruesa y llena de sombras, tanto más simple, más cierta y más verdadera que la imaginaria resplandece en ella la quiddidad de la grandeza. La cantidad, en efecto, no es algo necesario para la quiddidad de la grandeza, como si la grandeza estuviese constituida por la cantidad, ya que la simplicidad máxima o la indivisibilidad es grande sin la cantidad. Pero si se debe imaginar la grandeza y si ella debe comparecer según la imaginación, entonces inmediatamente es necesaria la cantidad, como si no fuese posible sin ella. Por tanto, la cantidad es el resplandor de la grandeza, de manera imaginativa, en su imagen.

30 Pero a decir verdad la grandeza se refleja de modo más cierto en la inteligencia. Hablamos, en efecto, de un entendimiento y una ciencia grandes; ahí la grandeza brilla intelectualmente, es decir, de modo absoluto y separado con precedencia a la cantidad corpórea; pero se comprende de modo muy verdadero por encima de todo intelecto, es decir, por encima y antes de todo modo cognoscitivo. Y así se comprende de manera incomprensible, se conoce de modo incognoscible, y se ve de modo invisible⁵⁵. Este conocimiento, por ser

⁵⁵ Son las habituales fórmulas paradójicas que tanto utilizaba Nicolás de Cusa, y especialmente en lo que se refiere al conocimiento del Absoluto: del Dios incomprensible nada puede comprenderse salvo la incomprensión misma; el Incomprensible sólo puede ser alcanzado en su modo de ser incomprensible; el más adecuado conocimiento del Absoluto es un desconocimiento, o mejor una docta ignorancia, un sapiente no saber, una cognoscible incognoscibilidad. Cfr., *passim*, en las

un conocimiento que está por encima del conocimiento humano, no puede ser aferrado en aquellas cosas que se conocen de modo humano más que negativamente. No dudamos, efectivamente, que la grandeza imaginable no sea otra cosa que imaginable, y que la inteligible no sea otra cosa que inteligible. Y así vemos esa grandeza que es imaginable en lo imaginable, y la grandeza inteligible en lo inteligible, y no vemos a esa grandeza que es el mismo No-otro y es antes que otro, y no existiendo ella ni siquiera sería inteligible. La grandeza imaginable presupone una grandeza que es anterior a toda contracción imaginable, y la grandeza inteligible presupone una grandeza anterior a toda contracción inteligible. Esta grandeza resplandece en espejo y en enigma⁵⁶, de modo tal que se puede conocer antes que el otro y que cualquier modo expresable y cognoscible, como la grandeza de Dios, que es sin fin alguno y que no es comprendida por ningún término cognoscible.

- 31 Por tanto, la quiddidad universal, que es el mismo No-otro, se define a sí misma y define todas las quiddidades de las cosas, lo mismo que se ha señalado respecto de la quiddidad de la grandeza. Al igual que el No-otro no es multiplicable, ya que es anterior al número, del mismo modo es también la quiddidad que es el No-otro, aunque sea otra en las otras cosas y en los otros modos.

FERNANDO: Me has abierto los ojos, de manera tal que comienzo a ver de qué modo sea la verdad de la quiddidad. Y me has conducido, a través del enigma de la quiddidad de la grandeza, a una visión gratísima.

NICOLÁS: Ves ahora adecuadamente y de modo claro con la mente que el No-otro está presupuesto y es conocido en todo conocimiento, y que lo que es conocido no es otro que él mismo, pero que es él mismo en cuanto no conocido, que resplandece cognoscitivamente en lo conocido, lo mismo que la luz del sol, invisible a los sentidos, resplandece visiblemente, de manera variada y a tenor de la diversidad de las nubes, en los colores visibles del arco iris.

ediciones citadas, *La visión de Dios y Diálogos del Idiota: La sabiduría*. Véase también el capítulo 12 de *La caza de la sabiduría*.

⁵⁶ Cfr. S. Pablo, *I Corintios*, 13, 12, ya citado; me permito subrayar que especialmente es útil la lectura de *El Berilo*, en el que comparece de modo singular ese modo de especular en enigma; téngase presente que esa obra es un espléndido compendio de todos sus trabajos anteriores a 1458.

CAPÍTULO IX

FERNANDO: Dime, te lo ruego, alguna cosa sobre el universo, para que siguiéndote pueda penetrar mejor en la visión de Dios.

NICOLÁS: Lo haré. Cuando veo con los ojos corporales el cielo y la tierra y las cosas que están ellos, y reúno todas esas cosas que he visto para imaginarme el universo, aferro intelectualmente que toda cosa del universo está en su lugar, en su orden adecuado y en paz; contemplo el maravilloso mundo y todas las cosas producidas por la razón, a la que descubro que resplandece en todos los seres, tanto en los que solamente existen, como en los que existen y viven, y en los que existen, viven y conocen⁵⁷; en los primeros de modo más oscuro, en los segundos de modo más vivaz y luminoso, y en los terceros de manera clarísima, y en cada uno de esos modos de diferentes maneras en las diversas cosas. Después me dirijo a la misma razón de las cosas, la cual antecede al mundo y veo que por medio de ella el mundo ha sido constituido, y encuentro que esa razón es incomprensible. No me cabe duda, en efecto, de que la razón del mundo, por la cual todas las cosas han sido hechas de modo racional, presupone todo conocimiento y resplandece en todas las cosas creadas, puesto que nada ha sido hecho sin razón; sin embargo la comprendo muy poco. En efecto, si la comprendiera ciertamente sabría por qué el mundo es así y no de otra manera, por qué el sol es sol, y la luna es luna, la tierra es tierra, y que todo es lo que es y no es otra cosa, ni mayor ni menor. Si supiera eso no sería una criatura y una porción del universo, porque mi razón sería el arte creadora del universo y creadora de sí misma. Por eso, comprendo el No-otro, cuando veo que ciertamente la razón del universo no es comprensible, puesto que antecede a todo lo comprensible. Veo que ella es, por tanto, incomprensible, en la medida que resplandece comprensiblemente en las cosas comprensibles.

FERNANDO: Lo que precede al ser es difícil de comprender.

- 33 NICOLÁS: La forma da el ser y el ser conocido⁵⁸; por eso, lo que no está formado, puesto que precede o sigue, no es comprendido, como por ejemplo Dios, la materia, la nada y cosas de ese tenor. Cuando los aferramos con la vista de la mente, los aferramos por encima de o del lado de acá de la comprensión. Ahora bien, no pudiendo sin palabras comunicar esa visión, no podemos

⁵⁷ Existentes, vivientes, inteligentes: tríada frecuente, como es sabido, en la tradición filosófica desde Platón. También en Nicolás de Cusa es habitual; cfr., entre otros, los capítulos 6 (dedicado a la explicación del poder ser hecho) y el 21 (que titula Sexto ámbito: la unidad) de *De venatione sapientiae*.

⁵⁸ La tradicional expresión, empleada por muy diferentes autores, *forma dat esse rei*, es también utilizada por el Cusano, con particular interpretación, ampliada a la noción de *forma formarum*; cfr., entre otros, el n° 12 de *El Possest*, en la ed. citada, pp. 158-159.

explicar lo que no es sin recurrir al término 'ser', ya que de otra manera quienes oyen no entenderían. De ahí que estas visiones de la mente, lo mismo que están por encima de la comprensión, del mismo modo están también por encima de la expresión. Las afirmaciones respecto de estas cosas son impropias, carentes de precisión, lo mismo que cuando afirmamos que la materia es materia, que *hyle* es *hyle*, que la nada es la nada, etcétera. Por tanto, es necesario que el que especula haga como el que ve la nieve a través de un cristal rojo, es decir, que ve la nieve y atribuye al cristal, y no a la nieve, la apariencia del rojo; la mente hace algo semejante al ver lo que está informado a través de la forma.

- 34 FERNANDO: ¿De qué modo podré ver que es verdadero eso que afirman los teólogos, a saber, que todas las cosas han sido creadas por la voluntad de Dios?⁵⁹.

NICOLÁS: La voluntad de Dios es el No-otro, ya que determina el querer; cuanto más perfecta es la voluntad tanto más racional y ordenada es. En consecuencia, la voluntad que es el No-otro anterior al otro, no es distinta de la razón, ni de la sabiduría ni de cualquier otra cosa susceptible de ser nombrada. Si, pues, tú ves que la voluntad es el No-otro mismo, tú ves que es razón, sabiduría, orden, de las que no difiere. Y de esta manera ves que todas las cosas están determinadas, causadas, ordenadas, hechas firmes y estables, conservadas por la voluntad, y que resplandece en el universo, lo mismo que la voluntad de Trajano resplandece en su columna, en la que la sabiduría iguala a la potencia. En efecto, queriendo Trajano manifestar a la posteridad su gloria, que no puede manifestarse a seres sensibles más que con simbolismos sensibles, a los que era imposible exhibir la presencia actual de su gloria, lo hizo por medio de una columna, que es llamada con su nombre porque por su voluntad la columna es lo que es; esa columna no es distinta de su voluntad, aunque la columna no es en absoluto su voluntad. Ahora bien, sea lo que sea la columna, lo es por la voluntad misma que la delimita y determina. Se distingue la sabiduría y el orden

⁵⁹ Un texto neto de la postura cusánica y su interpretación del pensamiento griego se encuentra en *El Berilo*, ed. cit., pp. 42-43 (la traducción es mía): "Ahora bien, ten en cuenta sólo esto, que para la participación, cosa que Platón sí lo consideró, no es necesario que haya un intelecto universal creado o un alma del mundo universal. Para todo modo de ser es muy suficiente el primer principio unitrino, que aunque sea absoluto y sobreexaltado, por no ser principio contraído en cuanto naturaleza, la cual actúa por necesidad, es sin embargo principio de la naturaleza misma, y de esa manera sobrenatural, libre, que crea todo por voluntad. Las cosas que se hacen por voluntad, son en tanto en cuanto se conforman a la voluntad, y de esa manera su forma es la intención de quien impera. La intención es semejanza del que la expresa, la cual es comunicable y susceptible de ser recibida en otro. Por tanto, toda criatura es intención de la voluntad del omnipotente.

Lo anterior lo ignoraban tanto Platón como Aristóteles. Ambos creían de modo neto que el intelecto creador producía todas las cosas por necesidad de naturaleza".

en la voluntad, la cual resplandece en los relieves de las empresas bélicas llevadas a cabo victoriosamente; en la preciosidad de la obra, que no habría podido ser hecha por un incapaz, resplandece la potencia de Trajano.

- 35 Este ejemplo te ayudará a ver que el rey de reyes⁶⁰, que es significado por el No-otro, para manifestar su gloria, por propia voluntad, en la que hay sabiduría y potencia, ha creado el universo y cada parte suya. De tres maneras resplandece esta voluntad en todas las cosas, a saber, de modo esencial, inteligible y deseable, como experimentamos en nuestra alma. Se refleja, en efecto, en nuestra alma como principio de ser, por la que el alma tiene el ser, y como principio del conocer, por el que posee el conocer, y como principio del desear, por el que tiene el querer; especulando en estos tres principios su principio unitrino, el alma asciende a la gloria de Dios⁶¹.

FERNANDO: Compruebo muy bien que estas cosas son así, y veo que la voluntad creadora, que es el No-otro, es deseada por todos y es llamada bondad. ¿Qué desean todas las cosas que son? Ciertamente no otra cosa que ser. ¿Y qué desean las que viven? No otra cosa que vivir. ¿Y qué las que entienden? No otra cosa que entender. Todo ser no desea otra cosa que ser él mismo. En cambio, el No-otro, puesto que no es otro que ninguna cosa, es inmensamente deseado por todos en cuanto principio de ser, medio de su conservación y fin de su quietud.

NICOLÁS: Profundizas adecuadamente en el No-otro, en el que brillan todas las cosas.

⁶⁰ *Rex regum et Dominus dominantium* es la expresión de Apocalipsis, 19, 16.

⁶¹ Nicolás de Cusa, al explicar cómo crea Dios la mente humana, señala esas mismas ideas, con una considerable fuerza expresiva, en diferentes lugares; cfr., especialmente, *Diálogos del Idiota. La mente*, cap. XIII, ed., citada, pp. 99-101. Traigo a colación sólo dos textos: "Imagina, por tanto, el arte creador absoluto como un arte subsistente por sí mismo, de modo tal que el arte sea idéntico al artista y el magisterio al maestro. Este arte tiene en su esencia de modo necesario la omnipotencia, por lo que nada puede resistirle, la sabiduría, por la que sabe lo que hace, y el nexo de la omnipotencia con la sabiduría, por el que deviene lo que quiere. Este nexo que tiene en sí la sabiduría y la omnipotencia es el espíritu como voluntad o deseo". El segundo texto es el siguiente: "Así, nuestra mente, aunque al principio de su creación no tenga el esplendor actual del arte creador en la trinidad y la unidad, tiene sin embargo concreada esa potencia por medio de la cual, estimulada, puede hacerse más conforme a la actualidad del arte divino. Por ello, en la unidad de su esencia existe la potencia, la sabiduría y la voluntad. Y coinciden en esencia el maestro y el magisterio, como en la imagen viva del arte infinito que, estimulado, puede hacerse cada vez más conforme sin un término a la actualidad divina, aunque la precisión del arte infinito permanece siempre inaccesible". Cfr. sobre esa temática el excelente estudio de M. Álvarez Gómez, *La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa*, en *Mente, conciencia y conocimiento*, M^a del Carmen Paredes (ed.), Salamanca 2001, pp. 11-28.

CAPÍTULO X

FERNANDO: Algunos teólogos afirmaban que la criatura no es otra cosa que una participación de Dios⁶². Deseo vivamente escucharte sobre esto.

NICOLÁS: En primer lugar tú ves que el No-otro es innombrable, ya que ningún nombre lo aferra por ser anterior a todos ellos. Todo nombre, en cambio, es lo que es por participación suya; se nombra, pues, lo que no es nombrable. Así, el que de suyo es imparticipable es participado por todos. Existen cosas que participan oscuramente del No-otro, de manera confusa y vaga; y existen otras que lo hacen más específicamente; y otras de modo especialísimo, como por ejemplo algunos miembros de modo oscuro de la vida del alma, otros de modo más claro, y otros en cambio de modo especialísimo; igualmente, las potencias del alma participan de la inteligencia unas de modo más claro, otras de modo más oscuro. También las criaturas que son menos otras que otras, como las inteligencias puras, participan más de él. Y las que son más otras que otras, como las criaturas corpóreas, que no pueden ocupar un solo y mismo lugar, participan menos de la naturaleza de lo que no es otro de cualquier cosa⁶³.

37 FERNANDO: Comprendo que es así como has dicho. Pero ahora, te ruego, no vaciles en decirme de qué modo se ve como verdadero que las esencias de las cosas son incorruptibles⁶⁴.

⁶² Se refiere sin duda al Pseudo Dionisio; cfr *La jerarquía celeste*, IV, 1, ed. citada, pp. 136-137: "En realidad, nada puede existir sin que dependa en modo alguno de aquel que es fuente de todo ser. De El participan las cosas inanimadas por el mero hecho de existir, pues todo ser debe la propia existencia a la Deidad trascendente. Los vivientes, a su vez, participan del poder que da la vida y sobrepasa toda vida. Los seres dotados de razón e inteligencia participan de la Sabiduría, perfección absoluta, que sobrepasa toda razón e inteligencia".

⁶³ Sobre las diversos modos y grados de participación, cfr. Nicolás de Cusa, *De coniecturis*, II, 6.

⁶⁴ Sobre la incorruptibilidad de las esencias, cfr. este texto de *Diálogos del Idiota*. *La mente*, Cap. VI, ed. cit., p.75: "Cuando observas que el número está constituido por una multitud de unidades y que la alteridad sigue contingentemente a la multiplicidad y compruebas que la composición del número procede de la unidad y de la alteridad, de lo idéntico y de lo diverso, del par y del impar, de lo divisible y de lo indivisible, y que la quiddidad de todas las cosas ha surgido para ser número de la mente divina, entonces de alguna manera aferras cómo las esencias de las cosas son incorruptibles, como lo es la unidad de la que procede el número, que es entidad, y cómo las cosas son diferentes por la alteridad, la cual no pertenece a la esencia del número, sino que sigue contingentemente a la multiplicación de la unidad. Por ello, la alteridad no pertenece a la esencia de ninguna cosa. La alteridad concierne a la muerte, porque es una división, de la que procede la corrupción. Por consiguiente, no pertenece a la esencia de una cosa. Ves, pues, que el número no es otra cosa que cosas numeradas. De esto resulta que entre

NICOLÁS: En primer lugar no debes dudar en pensar que el No-otro es incorruptible; si se corrompiese, se corrompería en otro. Ahora bien, puesto el otro, se pone el No-otro. Por tanto, no es corruptible. A continuación, es cierto que el No-otro se define a sí mismo y define todas las cosas. Por tanto, todas las esencias de las cosas no son más que del No-otro. Por tanto, por el hecho de que el No-otro está en ellas ¿cómo podrían corromperse las esencias mismas mientras continúa existiendo el no-otro? Lo mismo que el No-otro precede a las esencias y a todo lo que es nombrable, de modo igual las esencias preceden a la mutabilidad y el fluir que están radicados en una materia alterable. El No-otro ciertamente no es la esencia, sino que por ser esencia en las esencias es llamado esencia de la esencias⁶⁵. Afirmaba el apóstol: “las cosas que se ven son temporales; las que no se ven, eternas”⁶⁶. Son materiales, en efecto, las que son sentidas por un sentido cualquiera, y en consonancia con la naturaleza de la materia son fluctuantes e inestables. En cambio, las que no se ven sensiblemente y sin embargo existen no comparecen de modo temporal, sino que son eternas. Cuando ves una esencia en algo otro, como ves en Sócrates la humanidad, la ves como otra en este otro, y en consecuencia por ese motivo ves que la esencia en Sócrates, que es corruptible, es accidentalmente corruptible. Pero si la ves separada de otro y en el No-otro, por supuesto en consonancia con la naturaleza de aquello en lo que la ves, la ves incorruptible.

- 38 FERNANDO: Pareces llamar a esa esencia, que es precedida por el No-otro y seguida por el otro, idea o especie.

NICOLÁS: Así entendió Platón los ejemplares de las cosas: anteriores a las cosas y posteriores a Dios⁶⁷; en efecto, la razón de la cosa precede a la cosa, puesto que se hace por medio de ella. La variedad de las cosas indica las diversas razones que es preciso que existan con posterioridad a la fuente de la que, según él, emanan. Pero como el No-otro es antes que las cosas, siendo la adecuadísima causa por la que cualquier cosa es lo que es, no es multiplicable: por eso la razón de la cosas, que precede al otro, precede también al número y a la pluralidad, y es numerada de modo innumerable en consonancia con las cosas que participan de ella.

- 39 FERNANDO: Pareces afirmar que no existen esencias de las cosas, sino que hay sólo una esencia, a la que llamas razón.

la mente divina y las cosas no puede mediar un número que tenga un ser actual, sino que el número de las cosas son las cosas mismas”.

⁶⁵ Esencia de las esencias o forma de las formas. Ya se aludió antes a esta última expresión. Pueden verse textos de la explanación cusánica de ese filosofema en *La docta Ignorancia*, I, 16; id. II, 2, etc.

⁶⁶ *II Corintios*, 4, 18.

⁶⁷ Cfr. *Teeteto*, 176.

NICOLÁS: Tú ciertamente sabes que “uno”, “esencia”, “idea”, “forma”, “ejemplar” o “especie” no pueden aplicarse al No-otro. Cuando, pues, contemplando las cosas, veo sus esencias, porque las cosas son ciertamente por medio de ellas, afirmo con el entendimiento que las esencias son previamente y las veo distintas unas de otras. Pero cuando las veo por encima del intelecto y antes que el otro, no veo esencias distintas, sino ninguna cosa distinta de la pura razón de las esencias que contemplaba en las cosas. A esa razón la llamo No-otro, o bien esencia de las esencias, puesto que es lo que puede observarse en todas las esencias.

- 40 FERNANDO: Afirmas, por tanto, que existe la esencia de la esencia, que Aristóteles no admitió con el fin de que no se produjese un tránsito al infinito y no se pudiera llegar a un primero, y de ese modo toda ciencia se destruyera⁶⁸.

NICOLÁS: Aristóteles sostenía correctamente que no se puede proceder al infinito en lo que respecta a la cantidad que puede concebirse por la inteligencia, y por eso lo rechazó. Ahora bien, él no rechazó un infinito que fuera anterior a la cantidad, que fuera toda cosa y todo en todo, sino que refirió todas las cosas a él, lo mismo que señaló respecto del primer motor, al que atribuyó un poder infinito. Y vio que ese poder se participaba en todas las cosas, y a este infinito yo lo denomino No-otro. Por eso, el No-otro es la forma de las formas, o la forma de la forma, la especie de la especie, el límite del límite, y lo mismo puede decirse de todo lo demás⁶⁹, sin que por ello haya un proceso al infinito, puesto que se ha llegado ya al infinito, que define todas las cosas.

⁶⁸ Vid. este texto de *El Principio*, nº 13, ed. cit., pp. 25-26: "Cuando dices que existe un principio del principio se desconcierta el que escucha; en efecto, esto no lo admite ningún filósofo, ya que de otro modo se procedería hasta el infinito y de esa manera se suprimiría la investigación de toda verdad, al no poder llegar a un primer principio. Yo te digo que no es incongruente que haya en la eternidad un principio del principio (...) lo eterno es la eternidad y lo principiado es el principio. Por tanto, no existe mayor inconveniente en decir principio del principio que principio del principiado; y esto no nos lleva a proceder al infinito".

⁶⁹ Expresiones similares en *El Principio*, nº 21, ed. cit. p. 31: "El intelecto asimilador, que es semejanza del intelecto creador, ve en sí mismo todas las cosas, es decir, se ve así mismo como el ejemplar nocional o representativo de todo, y su entender es asimilar. Por tanto, así como el intelecto creador es la forma de las formas, o bien la especie de las especies o incluso el lugar de las especies formables, nuestro intelecto es la figura de las figuras, o bien la asimilación de lo asimilable o incluso el lugar de las especies figurables o de las asimilaciones".

CAPÍTULO XI

FERNANDO: ¿Quieres guiarme, querido padre, con algún simbolismo a la visión de las cosas dichas, con el fin de comprender mejor lo que tú propones?⁷⁰

NICOLÁS: Con mucho gusto. ¿Acaso no has visto nunca que la piedra de carboncillo, a la que los campesinos denominan rubí, a las tres de la noche, con un tiempo y un lugar oscurísimos, no se necesita una candela puesto que la luz está en esa piedra? Cuando la luz desea manifestarse lo hace por medio de la piedra, ya que en sí misma la luz sería invisible al sentido. De otro modo no podría hacerse presente al sentido y jamás sería percibida, ya que el sentido conoce solamente lo que se le presenta. Así pues, esa luz que resplandece en la piedra causa la luz que está en el ojo, lo que es visible de la piedra. Consideremos ahora que un carbunclo brille más y otro menos, y que sea más perfecto el que es más luminoso y más grande, y menos noble el que brilla menos. Reconozco que la medida de la preciosidad de la piedra es la intensidad de su resplandor, no la mole de su cuerpo, salvo que la intensidad del fulgor sea más grande en relación a dicha mole. Compruebo, por tanto, que la cantidad de la mole no pertenece a la esencia del carbunclo, ya que es carbunclo, con independencia de que sea pequeño o grande. Advierto, pues, la sustancia del carbunclo con anterioridad a su cuerpo grande o pequeño. Lo mismo se puede señalar respecto de su color, su figura y sus demás accidentes. Por ello, todas las cosas que sobre el carbunclo aferro con la vista, el tacto, con la imaginación, no son la esencia del carbunclo, sino que son otras cosas que acaecen de modo accidental, en las que la esencia brilla para hacerse perceptible, ya que sin ellas no podría llegar a serlo.

- 42 Por tanto, la sustancia, que es anterior al accidente, no recibe nada de los accidentes. En cambio los accidentes poseen todas las cosas a partir de ella, porque son accidentes suyos, es decir, una sombra o imagen de su luz sustancial. La luz sustancial del carbunclo se muestra de manera más clara en el fulgor del resplandor más luminoso como en su semejanza más cercana. El color del carbunclo, es decir, del rubí, o sea, el rojo, no es sino el término de la luz sustancial; no es, pues, la sustancia, sino una semejanza de la sustancia, ya que es extrínseca, o sea, sensible. En consecuencia, la luz sustancial, que antecede al color y a todo accidente que puede ser aferrado por el sentido y la imaginación, es más íntimo y profundo al carbunclo, y es invisible al sentido.

⁷⁰ Dos características deben resaltarse en este capítulo; una el carácter netamente neoplatónico del texto, y la segunda que su lectura evoca inmediatamente otro escrito del Cusano, *El Berilo*, que también podría traducirse al castellano por *La lente*, puesto que en el fondo el berilo es una especie de lupa mental, simbolismo que le sirve al Cusano para explicar algunas vertientes gnoseológicas de su doctrina.

En cambio, se aferra mediante el intelecto, que la separa con anterioridad. En efecto, el intelecto ve que la sustancia del carbunclo no es otra cosa que sustancia de carbunclo. Y, por consiguiente, la ve como distinta de toda otra sustancia que no sea de carbunclo. Esto se experimenta en todas y cada una de las operaciones que siguen a la capacidad de la sustancia del carbunclo y no de cualquiera otra. Así pues, ya que de esta manera el intelecto ve que una es la sustancial e invisible luz del carbunclo, otra la invisible sustancia sustancial del imán, otra la del sol, otra la del león, etcétera, él ve que la luz sustancial en todas las cosas visibles es distinta una de otra, y que lo inteligible es anterior a lo sensible, puesto que la sustancia, que es vista antes que el accidente, no es vista más que por el intelecto, el cual solamente ve lo inteligible.

- 43 Quien escrute con la mente con más agudeza el universo y cada una de las cosas que forman parte de él, ése verá que la sustancia del carbunclo no es distinta de su cantidad, su color, su dureza, etc., por cuanto éstos son accidentes suyos y ella es en ellos todo lo que son (aunque ella misma no es ni la cantidad, ni la cualidad, ni otro de los accidentes, sino que es la misma en ellos que son distintos unos de otros, porque un accidente es la cantidad, otro la cualidad, y de igual modo todos los demás); de la misma manera, puesto que una es la sustancia del carbunclo, otra la del imán, otra la del hombre, otra la del sol, veo que es necesario que el No-otro anteceda a esas diferentes sustancias, ya que no es otro respecto de todas las cosas que son, sino que es todo en todas las cosas, es decir, es todo lo que subsiste en cada cosa. De igual manera San Juan Evangelista afirmó que Dios es la luz antes que otra cosa, es decir, antes que las tinieblas, ya que es la luz en la que no hay tiniebla alguna⁷¹. Si, pues, tú denominaras luz al mismo No-otro, las tinieblas de las criaturas serían lo otro. Así, más allá de la luz sustancial inteligible, el espíritu distingue el No-otro como principio de la luz de las cosas singulares, ya que él no es otro que esas sustancias singulares.

44

CAPÍTULO XII

FERNANDO: Me parece, ciertamente, que te comprendo. Para que pueda sin embargo testificarlo así, dime: ¿acaso tú no admites que este pequeño carbunclo es distinto de este otro más grande?

NICOLÁS: ¿Por qué no iba a admitirlo?

⁷¹ S. Juan, *I Epístola*, 1, 5: "Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae".

FERNANDO: Puesto que ambos son carbunclos, ciertamente la sustancia de uno no parece distinta de la sustancia del otro. ¿Por qué razón, pues, son recíprocamente distintos?

- 45 NICOLÁS: Ves en la sustancia absoluta, la cual no puede ser otra en las demás sustancias sustancializadas por ella, pero que para devenir una sustancia sensible requiere una materia sustancializable, sin la que no podría ser sustancializada. ¿Cómo, en efecto, podría ser sustancializada sin la posibilidad de ser⁷² de manera sensible? Por esa razón, puesto que este carbunclo es distinto de ese otro, es necesario que eso suceda por una posibilidad de ser que es distinta en uno y en otro. Por tanto, como la materia sensible es necesaria a la sustancia sensible, existirá una materia sustancial en las cosas sensibles, por lo que según esa materia sustancial que es distinta en cada carbunclo, dos carbunclos serán sustancialmente diversos. En cambio, según la sustancia inteligible, entendida como forma de ser de la sustancia posible y sensible, los dos carbunclos no son diversos⁷³.

- 46 FERNANDO: Por tanto, la sustancia del carbunclo, es decir, del rubí, no será distinta de cualquier otra sustancia de cualquier otro carbunclo, a la que, en cuanto es sensible y material, le siguen los accidentes últimos.

NICOLÁS: Has entendido de manera excelente. En los diferentes carbunclos hay una sustancia que no es distinta de cualquier sustancia de cualquier carbunclo, aunque no sea la sustancia de ninguno de ellos, a causa de la variedad de su posibilidad sustancial y de los accidentes que consiguientemente le advienen. Así pues, la sustancia primera, que el entendimiento ve como separada, es la sustancia o forma específica. La otra, en cambio, que se llama sensible, es especificada por la primera y por la materia especificable.

- 47 FERNANDO: Estas cosas son clarísimas. ¿Pero acaso no te parece que el mismo No-otro se refiere de la misma manera a las sustancias inteligibles que son diferentes unas de otras?

NICOLÁS: Sí, precisamente.

FERNANDO: Así pues, el universo no podrá ser uno como es uno este carbunclo.

NICOLÁS: ¿Por qué motivo?

⁷² En páginas anteriores ya se aludió a que en ocasiones Nicolás de Cusa denomina a la materia como *possibilitas essendi*, como lo hace en estos pasos que se refieren a la individuación de las sustancias.

⁷³ Para una doctrina similar de esas consideraciones, cfr. *De venatione sapientiae*, c. 23: *El séptimo campo, el de la igualdad*, y el opúsculo, al que el propio Nicolás remite al final de ese número, *De aequalitate*; vid. la versión castellana de Meritxell Serra: *La igualdad*, en *Anuario Filosófico*, XXVIII, 3 (1995), pp. 755-781.

FERNANDO: Porque su sustancia no será distinta de la sustancia de cada una de las partes del universo, como no lo será de la del carbunclo o la del hombre, lo mismo que la sustancia del hombre no será distinta de la sustancia de su mano, aunque el hombre no sea su mano, que es una sustancia distinta.

NICOLÁS: ¿Entonces qué?

FERNANDO: ¡Claramente absurdo! El mismo No-otro sería la sustancia del universo, y de ese modo sería el universo mismo. Esto, sin embargo, lo considero imposible, puesto que veo que el No-otro es anterior al universo y a lo otro. Y en cambio veo que el universo es algo otro.

NICOLÁS: No te equivoques ni te desvíes, Fernando. En efecto, como todas las cosas están ordenadas a Dios, es decir, al No-otro, y de ninguna manera a lo otro, que es después que él, no hay que considerar al universo como el fin de todas las cosas, pues en ese caso sería Dios. Ahora bien, como todas las cosas están ordenadas a su principio –en efecto, por el orden todo el universo muestra que procede de Dios–, están ordenadas a él como al orden del orden en todas las cosas. El ordena, en efecto, todas las cosas, de manera tal que el No-otro, es decir, el orden del orden resplandece del modo más perfecto en la perfección de las cosas ordenadas a él.

CAPÍTULO XIII

FERNANDO: Resumiendo lo que he entendido hasta ahora: el intelecto discierne en los múltiples carbunclos aquello que los hace de la misma especie. Y aunque en todos ellos hay algo que los especifica, sin embargo el intelecto ve, antes de la pluralidad de los carbunclos, la semejanza del mismo No-otro, ya que ella hace que el carbunclo sea carbunclo; y es el principio sustancial interno de todo carbunclo, suprimido el cual el carbunclo no subsistirá. Así pues, este principio específico especifica la posibilidad especificable de ser del carbunclo, y atribuye a esa posibilidad el ser actual, pues ciertamente por su propio acto hace que el poder ser del carbunclo sea carbunclo en acto, pues experimentamos que la posibilidad confusa de ser está determinada y especificada por un acto específico. Y entonces eso que de modo previo has visto intelectualmente como absoluto, lo ves en cada uno de los carbunclos como acto de la posibilidad, ya que es un carbunclo en acto; es lo mismo que si uno que mira una superficie helada considerara que antes había sido un arroyo que fluía lo que ahora ve como hielo sólido y rígido. Investigando la causa, descubrirá que el frío, que intelectualmente lo ve como separado, es una cierta especie de ser, que endurece y contrae la materia congelable de todos los arroyos en un hielo sólido y rígido, de modo tal que cualquier arroyo es hielo en acto por la presencia de su causa

actual, que le impide fluir durante todo el tiempo que permanezca en ella. Y si bien no se encuentra el frío separado de las cosas frías, sin embargo el intelecto lo intuye, con anterioridad a las cosas frías como causa de éstas; en las cosas frías el intelecto distingue lo que puede convertirse en frío de lo que actualmente se ha enfriado debido al frío; y a partir de ahí descubre el hielo que se ha formado, o la nieve, o la escarcha, o el granizo, y las demás cosas de este tenor en consonancia con la variedad de las cosas que pueden convertirse en frías.

Ahora bien, puesto que la materia que puede convertirse en fría puede también convertirse en caliente, por eso el frío en sí mismo, de suyo incorruptible, se corrompe de modo accidental a causa de la materia, sin la que nunca se encuentra en acto, cuando ella, en cuanto capaz de convertirse en caliente, es alterada mediante el calor. Me parece que esto es lo que tú has afirmado.

50 Por vía de consecuencia entiendo también cómo los accidentes se relacionan con sus sustancias específicas. Lo mismo que hay algunos accidentes que acontecen a una superficie de hielo más que a otra, hay en cambio otros que acompañan a la nieve, a la escarcha, al granizo, al cristal o cualquier otra piedra. Descubro de manera suficiente que en estas operaciones abiertas y manifiestas de la naturaleza, las cosas más profundas no se comportan de modo distinto de cómo tú brevemente has expuesto: a saber, las formas específicas y sustanciales son aferradas por el intelecto como abstraídas y de esa manera son aprehendidas en las cosas especificadas y sustancializadas. Y por lo que a mi respecta me elevo mediante la semejanza desde las sustancias sensibles a las inteligibles.

51 NICOLÁS: Compruebo que tú has explicado con claridad mi idea con un ejemplo muy apropiado sacado de la naturaleza, y me alegro de ello; en efecto, comprenderás todas las cosas considerándolas de este modo. En efecto, puesto que un cristal, por ejemplo de hielo, no se disuelve con un poco de calor por cuanto el frío que congela prevalece sobre la capacidad de circulación del agua congelada, es claro que donde la forma actualiza toda la fluidez de la materia, como en la atmósfera, la corrupción no se produce. A partir de esto es evidente que es imposible que haya corrupción en las inteligencias, que sí se encuentra en los seres sensibles, puesto que aquéllas están separadas de la materia, la cual está sujeta al cambio. Por eso, como en uno que posee entendimiento el calor, en cuanto que calienta, no inmuta el intelecto, como en cambio sucede en el que siente, donde sí modifica el sentido, es evidente que el intelecto no es material o alterable, porque las cosas sensibles, de las que el cambio es algo propio, están en él no de manera sensible, sino intelectualmente. Y cuando tú consideras con agudeza y atención que el intelecto está antes que el sentido, y por eso de ninguna manera es aferrable por el sentido, descubrirás que todas las cosas que están en el sentido están previamente en el intelecto. (Afirmando que previamente,

es decir, de modo no sensible). Así, la frialdad está en el intelecto y lo frío en el sentido, y la frialdad que está en el intelecto es anterior al frío sensible. No se siente, sino que se entiende el frío cuando el frío es sentido. Y lo mismo que no se siente el calor sino lo cálido, igualmente en el ámbito de las cosas sensibles no se experimenta el agua sino lo que es líquido, ni el fuego sino lo ígneo. Y 52 esto hay que afirmarlo igualmente de todas las cosas compuestas, puesto que lo simple (que pertenece al ámbito de las cosas inteligibles) precede a toda cosa del mundo sensible. Y el No-otro, que es la simplicidad de los inteligibles simples, precede a todos los diversos inteligibles, y por ese motivo el No-otro no es conocido en sí mismo, sino de manera simple en lo simple y de modo compuesto en lo compuesto. Estos son, por así decir, no extraños a él, es decir, que en ellos el No-otro no es otro. Compruebo, pues, que lo simple, que es entendido, precede a lo que se encuentra en el ámbito de lo sensible. Y no es menos cierto que el principio, al que denominamos No-otro, antecede a todas las cosas que se encuentran en el ámbito de los inteligibles⁷⁴. En verdad la causa que determina que el frío no es otra cosa que frío antecede al frío intelectual. Por consiguiente, lo mismo que el intelecto, sin modificarse o sea sin convertirse en frío, conoce todas las cosas sensiblemente frías merced al frío intelectual, de la misma manera el No-otro, por medio de sí mismo en cuanto No-otro, sin sufrir modificación o alteración alguna, hace que todas las cosas que existen intelectualmente no sean otra cosa que lo que son. Y lo mismo que el frío sensible no es el frío intelectual, aunque el frío no sea nunca algo distinto de lo que es, igualmente el frío intelectual no es el primer principio, aunque el primer principio, que es el No-otro, no sea otro que él.

53

CAPÍTULO XIV

FERNANDO: Veo en primer lugar y de modo clarísimo que estas cosas son ciertamente como señales; y deduzco que en los seres inteligibles el No-otro brilla como su principio, porque aunque ellos no sean sensibles sin embargo no son distintos de ellos. En efecto, la frialdad no es distinta del frío, como has afirmado, ya que suprimida la frialdad ni existirá ni podrá ser entendido el frío. De ese modo se comporta el entendimiento respecto del sentido. De manera similar, veo que todo agente produce lo semejante, ya que por el mismo No-otro posee todo lo que es. Esa es la razón por la que el calor calienta, el frío enfría, y lo mismo sucede con todas las cosas.

⁷⁴ Cfr. *El Principio*, ed. cit., *passim*, para las características de ese nombre divino, que aquí se identifica con el No-otro: autosubsistente, infinito, eterno, unidad o autouno o uno *per se*, etc.

Sea esto ahora suficiente. En cambio te ruego que, en consonancia con tus promesas del inicio, me introduzcas con brevedad en la doctrina de ese gran teólogo, Dionisio, y de los demás teólogos.

- 54 NICOLÁS: Cumplimentaré tus requerimientos y seré tan breve como sea posible. Dionisio, el más grande de los teólogos, presupone que es imposible que el hombre ascienda a la inteligencia de las cosas espirituales sin la guía de las formas sensibles⁷⁵, de modo tal que considera que, por ejemplo, la belleza visible es imagen de la belleza invisible. Por eso afirma que las cosas sensibles son semejanzas, es decir, imágenes de las cosas inteligibles⁷⁶. Y afirma que Dios, en cuanto principio, precede a todo lo inteligible, y señala que conocerle es saber que no es nada de todas las cosas que puedan ser conocidas o concebidas⁷⁷. Por eso, cree que la única cosa que puede conocerse de Dios, el cual según afirma es el ser de toda cosa, es que él precede a todo intelecto.

FERNANDO: Cítame sus palabras, si no te es muy oneroso.

NICOLÁS: Diferentes autores han traducido sus palabras al latín de manera diversa. Por lo demás, yo te proporcionaré de modo ordenado las frases que me parecen que sirven a mi propósito en la traducción del hermano Ambrosio, general de los camaldulenses, recentísimo intérprete⁷⁸.

- 55 Del capítulo primero de *La jerarquía celeste*: “Es imposible que el hombre ascienda a la inteligencia de las cosas espirituales a menos que sea conducido por las formas y semejanzas de las cosas sensibles, lo mismo que por ejemplo alcanza a considerar que la belleza visible es una imagen de la belleza invisible”⁷⁹.

Del capítulo segundo: “Puesto que la sustancia simple de las cosas divinas nos es en sí misma desconocida y escapa a nuestra inteligencia...”⁸⁰.

Del mismo capítulo: “Cuando decimos que esa sustancia no es ninguna de las cosas que existen, decimos ciertamente la verdad, aunque ignoramos completamente el modo, ciertamente supersustancial, incomprehensible e inefable, por el que esa sustancia es indefinida”⁸¹.

⁷⁵ Pseudo Dionisio, *La jerarquía celeste*, I, cap. 3; *Los nombres divinos*, IV, cap. 7.

⁷⁶ Id., *Los nombres divinos*, I, 4.

⁷⁷ Ibid., 6.

⁷⁸ Ambrosio Traversarii (1386-1439) finalizó en 1436 la traducción que utiliza Nicolás de Cusa; esa versión se contiene en el *codex Cusanus* 43. La división en capítulos, etc., de esa versión no es siempre la misma que la de las ediciones habituales por las que se citan las obras del Pseudo Dionisio.

⁷⁹ *La Jerarquía celeste*, I, 3.

⁸⁰ Ibid. II, 2.

⁸¹ Ibid., II, 3.

En el capítulo cuarto de *La jerarquía celeste*: “Por tanto, todas las cosas que subsisten son gobernadas por virtud de la providencia que mana de aquella suprema deidad, autora de todas las cosas. Las cosas serían ciertamente nada a menos que participasen en la sustancia y principio de las cosas. Y así, todas las cosas inanimadas reciben todo lo que son de ese principio. Verdaderamente, la divinidad misma, que supera el modo de toda esencia, es el ser de todas las cosas”⁸².

En el mismo capítulo: “El secreto mismo de Dios, sea lo que en último término sea, nadie lo ha visto nunca ni podrá verlo”⁸³.

En el capítulo decimotercero del mismo libro: “En consecuencia, a partir de las cosas que veía, el teólogo era inducido a pensar que Dios, en consonancia con toda su eminencia sustancial, es incomparablemente superior a todas las fuerzas visibles e invisibles”⁸⁴.

- 56 Capítulo primero de *La jerarquía eclesiástica*: “Para hablar con verdad y propiedad: el uno es lo que desean todos los entes que prefieren la especie del uno. Pero ellos no participan en el modo en que ese uno es idéntico a sí mismo y uno, sino en el modo en que la divina y justa balanza distribuye su parte a cada uno, en consonancia con el mérito”⁸⁵.

En el mismo capítulo: “La Trinidad beatísima es el principio y la fuente de la vida, la esencia de la bondad, la causa única de todas las cosas; de ésta, que es la única causa de la bondad, todas las cosas que son han recibido el ser y el ser buenas. Por eso, la voluntad de la divina Beatitud, trina y una, que trasciende todo, a la que sólo verdaderamente inhiere el ser (en un modo ciertamente desconocido para nosotros, pero perfectamente conocido y manifiesto para ella), es la salvación de toda sustancia racional humana y celeste”⁸⁶.

- 57 En el capítulo primero de *Los nombres divinos*: “Los seres carnales no pueden percibir ni ver las cosas espirituales; los que están insertos en imágenes y figuras no aspiran a las cosas simples y vacías de figuras; los que están formados según las linealidades corporales no alcanzan la falta de forma, que no es susceptible de tacto ni de figura, de las cosas incorpóreas; por la misma razón la infinitud supersustancial de la verdad supera de modo excelso a todas las sustancias, y la unidad, que es más eminente que el sentido, supera de manera excelsa a todos los sentidos; y el uno, que es más eminente que la mente, es

⁸² Ibid., IV, 1.

⁸³ Ibid., IV, 3.

⁸⁴ Ibid. XIII, 4.

⁸⁵ *La jerarquía eclesiástica*, I, 2

⁸⁶ Ibid., I, 3.

inconcebible por todas las mentes, y el bien, que supera toda palabra, no puede expresarse con palabra alguna”⁸⁷.

En el mismo capítulo: “La misma deidad enseña de sí misma en las Sagradas Escrituras que es la causa, el principio, la sustancia y la vida de todas las cosas”⁸⁸.

58 En el mismo capítulo: “Descubrirás, lo he dicho ya de modo firme, que toda la alabanza de los teólogos estriba en poner de manifiesto los nombres divinos con el fin de exponer y alabar el proceder benéfico de la divinidad. Por eso, en casi todos los libros sagrados comprobamos que se habla santamente de la divinidad como singular y como única, por razón de la simplicidad y de la unidad de esa excelsa indivisibilidad, por la cual, como una fuerza unificante, nos dirigimos hacia el uno. Y después que nuestras distintas diferencias hayan sido reunidas de un modo supramundano, nos reuniremos dentro de la mónada divina en una unión que imita a Dios”⁸⁹, etc.

59 Mismo capítulo: “En él todos los límites de todas las ciencias preexisten de manera más que inefable; y no podemos ni comprenderle, ni expresarle, ni intuirle de ningún modo, porque es extraño a todo y excelsamente desconocido”⁹⁰.

Allí mismo: “Si todas las ciencias lo son de las sustancias y terminan en las sustancias, aquella ciencia que está por encima de toda sustancia necesariamente será también superior a toda ciencia. Dios, aunque percibe, comprende y precede a todas las cosas, permanece sin embargo absolutamente incomprensible”⁹¹.

Allí mismo: “En conformidad con la Sagrada Escritura, la causa primera es todo en todo; con justeza es alabada como favorecedora y consumadora de la sustancia, y como quien contiene la custodia y el domicilio, y como lo que la vuelve hacia sí misma de modo unitario, no circunscrito, y excelente”⁹².

En el mismo libro, capítulo segundo: “Lo inefable es designado con múltiples palabras: ‘ignorancia’, ‘lo que es entendido a través de todas las cosas’, ‘la posición de todo’, ‘la negación de todo’, ‘lo que trasciende a toda posición y negación’. Las cosas divinas únicamente son conocidas por participación”⁹³.

⁸⁷ *Los nombres divinos*, I, 1.

⁸⁸ *Ibid.*, I, 4.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, I, 7.

⁹³ *Ibid.*, II, 4.

- 60 En la *Carta de Hieroteo*: “Ella no es ni parte ni todo, y es a la vez parte y todo, de modo que todo lo que comprende en sí, tanto la parte como el todo, lo tenga de modo excelso y lo tenga con anterioridad. Es perfecta en las cosas imperfectas en cuanto que principio de la perfección; sin embargo no es perfecta entre las cosas perfectas porque trasciende en excelencia y en tiempo la perfección”⁹⁴.

En la misma carta: “Es la medida y el tiempo de las cosas, y está por encima y es anterior al tiempo”⁹⁵.

En el mismo lugar: “Dios no es el uno, ni participa del uno; es uno de modo lejano a como lo son éstos, y es uno por encima de ese uno que está en las sustancias”⁹⁶.

- 61 En el mismo libro de *Los nombres divinos*, capítulo cuarto: “Los teólogos aplican de una manera particular la bondad extraída de todas las cosas a la divinidad suprema y la llaman, creo yo, sustancia divina”⁹⁷.

En el mismo lugar: “La sustancia que es la bondad no puede crecer ni disminuir”⁹⁸.

En el mismo capítulo: “De hecho, la luz procede de esta bondad, y es su imagen; por eso, el bien es alabado al llamársele luz, lo mismo que en una imagen está expresada la forma original”⁹⁹.

Allí mismo: “Ilumina todas las cosas que admiten luz; las crea, las vivifica, las contiene y las perfecciona; es la medida, el tiempo, el número y el orden de las sustancias”¹⁰⁰, etc. Observa el ejemplo del sol.

- 62 Mismo lugar: “El bien es llamado luz inteligible, pues llena de luz espiritual todo espíritu supracelste, combate la ignorancia y hace desaparecer el error de todas las almas en las que penetra”¹⁰¹, etc.

Mismo capítulo: “Por tanto, la luz inteligible designa a ese bien que supera toda luz, como un rayo primordial y como una efusión rebosante de luz”¹⁰².

Allí mismo: “Este bien es también llamado belleza por los santos teólogos”¹⁰³.

⁹⁴ *Los nombres divinos*, II, 10.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid, II, 11.

⁹⁷ Ibid, IV, 1.

⁹⁸ Ibid. IV, 4.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid., IV, 5.

¹⁰² Ibid., IV, 6.

Mismo lugar: “De toda cosa bella que posee en sí misma de modo excelsísimo la belleza originaria previa a los tiempos...”¹⁰⁴.

Mismo lugar: “La belleza misma es lo que es reconocido como bien”¹⁰⁵.

Allí mismo: “No existe nada en las sustancias de las cosas que no participe de alguna manera de la belleza y de la bondad. Pretendemos decir lo mismo cuando afirmamos que también lo que no es participa de lo bello y de lo bueno. En efecto, entonces...”¹⁰⁶, etc.

Allí mismo: “Para resumir con brevedad: todas las cosas que existen, existen a partir de la belleza y la bondad; y las que no existen todas son de manera supersustancial en lo bello y en el bien, y es el comienzo y el fin de todas las cosas”¹⁰⁷, etc.

- 63** En el mismo libro, capítulo octavo: “Y él no es, pero en las cosas que son él mismo es el ser. Y no es solamente las cosas que son, sino que también el ser de lo que existe procede de él, que es antes de los siglos. El mismo, en efecto, que es previo a los tiempos, es el tiempo de los tiempos”¹⁰⁸.

En el mismo libro, capítulo octavo: “Así pues, digamos resumiendo: todas las cosas que existen y todos los tiempos tienen el ser a partir de él, que es preexistente; efectivamente, cada siglo y todo tiempo procede de él”¹⁰⁹.

Allí mismo: “Todas las cosas participan de él y él no abandona a ningún existente”¹¹⁰.

Mismo lugar: “Si alguna cosa, de cualquier modo que sea, existe, en él, que preexiste, es concebida y conservada. Y es preferida a las demás participaciones suyas”¹¹¹.

- 64** Allí mismo: “Dios posee previamente el ser, de modo tal que él preexiste y posee el ser de manera eminente y perfecta. Ha preestablecido que todas las cosas tengan el ser en sí mismo; y en su mismo ser ha hecho que subsista todo lo que de cualquier manera es. Finalmente, todos los principios de las cosas son por participación de su ser, y son y son principios; y primero son, después son principios. Y si quieres llamarle la vida misma de los vivientes en cuanto inicio

¹⁰³ Ibid., IV, 7.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid., IV, 10.

¹⁰⁸ Ibid., V, 4.

¹⁰⁹ Ibid., V, 5.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid.

de los vivientes y llamarle semejanza de las cosas semejantes en cuanto semejantes..."¹¹², etc.

Allí mismo: "Encontrarás que estas cosas en primer lugar participan del ser y que permanecen en el primer ser, después que son principios de esta o aquella cosa, y participando de la esencia a la vez son y participan. Si, pues, las esencias son por esta participación, a mayor abundamiento lo son las cosas que son participaciones suyas"¹¹³.

Allí mismo: "La bondad es honrada como la primera de las participaciones"¹¹⁴.

Allí mismo: "No está en ninguna cosa de las que existen, ni es algo de ellas"¹¹⁵.

65 Mismo libro, capítulo noveno: "Nada es contrario a él"¹¹⁶.

Mismo libro, capítulo décimo: "El que es encontrado a partir de todas las cosas los teólogos lo llaman incomprensible e inencontrable"¹¹⁷.

En el mismo capítulo: "Es preciso que no entendamos las cosas divinas de manera humana, sino yendo más allá, entera y totalmente, de nosotros mismos y traspasándonos directamente en Dios"¹¹⁸.

En el mismo capítulo: "Dios no posee una ciencia particular de sí mismo, sino una común que abarca todas las cosas. En efecto, ella, que es la causa de todas las cosas, conociéndose a sí misma ¿cómo podrá ignorar las cosas que existen por ella y de las que es causa?"¹¹⁹.

En mismo capítulo: "Dios es conocido en todas las cosas, e independientemente de todas las cosas. Y Dios es conocido por medio de la ciencia y de la ignorancia"¹²⁰.

Mismo capítulo: "Es todo en todas las cosas, y nada en ninguna"¹²¹.

66 Mismo libro, capítulo undécimo: "Dios es poder y autor de todo poder"¹²².

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid. V, 6.

¹¹⁵ Ibid., V, 10.

¹¹⁶ Ibid., VI, 2.

¹¹⁷ Ibid., VII, 1.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid., VII, 2.

¹²⁰ Ibid., VII, 3.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid., VIII, 2.

Mismo capítulo: "La infinitamente poderosa difusión divina en todas las cosas que son se dirige hacia sí misma; y no existe nada en las cosas que no sea adecuado para recibir algo de esta potencia"¹²³.

Mismo capítulo: "Lo que no está sostenido por potencia alguna no existe; y no es algo, y no cabe absolutamente ninguna afirmación sobre él"¹²⁴.

Mismo capítulo: "...quien tiene por su poder supersustancial, de modo excelso y antes del tiempo, todas las cosas que son, proporciona con profusión y abundancia de su excelso poder a todas las cosas que existen el que puedan ser y ser y lo que son"¹²⁵.

- 67** En el mismo libro, capítulo duodécimo: "Dios es llamado grande en consonancia con su propia grandeza, que comunica a todas las cosas grandes, y externamente se difunde sobre toda grandeza y se expande más allá, conteniendo todo lugar, trascendiendo todo número, sobrepasando toda infinitud"¹²⁶.

Allí mismo: "Esta grandeza es infinita, y carece de cantidad y de número"¹²⁷.

Allí mismo: "Pero también es llamado pequeño o sutil, por cuanto supera toda mole y distancia y sin impedimento alguno se dirige hacia todo, y aunque sea pequeño es ciertamente la causa de todo: en ninguna parte encontrarás la especie incommunicable de un tal pequeño"¹²⁸.

Allí mismo: "Esto pequeño carece de cantidad y no posee cualidad alguna; es infinito e indeterminado, comprende todas las cosas y no es comprensible por ninguna"¹²⁹.

Allí mismo: "...que no puede aumentar ni disminuir"¹³⁰.

- 68** Mismo lugar: "Además, es llamado otro porque Dios está presente en todas las cosas por medio de su providencia y se hace todo en todo para la salvación de todos, permaneciendo en sí mismo y en su identidad"¹³¹.

Allí mismo: "...es el poder de la semejanza divina, mediante el cual todas las cosas que son producidas retornan a su autor. Hay que decir que ellas son semejantes a Dios y formadas a la imagen y semejanza divina. En cambio no se

¹²³ Ibid., VIII, 3.

¹²⁴ Ibid., VIII, 5.

¹²⁵ Ibid., VIII, 6.

¹²⁶ Ibid., IX, 2.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid., IX, 3.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid., IX, 4.

¹³¹ Ibid., IX, 5.

debe decir que Dios es semejante a ellas, porque ni siquiera el hombre es semejante a su imagen”¹³².

Mismo lugar: “La teología misma afirma que es desemejante y discordante de todas las cosas en cuanto que es otro que todas las cosas; y cosa con toda seguridad admirable, afirma que nada es semejante a él. Y ciertamente esto no es contrario a que haya semejanza divina. Efectivamente, las mismas cosas son semejantes y desemejantes a Dios; son semejantes porque le imitan en la medida de sus fuerzas, a él que ciertamente no puede ser imitado”¹³³.

Mismo lugar: “Eso sucede porque las cosas que tienen causa son muy inferiores a su autor, y están separados de él con una distancia infinita y sin posibilidad de confusión”¹³⁴.

- 69** Mismo libro, capítulo decimotercero: “...produciendo desde sí mismo, como de una raíz omnipotente, todas las cosas”¹³⁵.

Mismo lugar: “...y no permitiendo que ellas caigan fuera de él”¹³⁶.

En el mismo libro, capítulo duodécimo: “De todas las cosas él es la duración y el tiempo, es antes que el día y que la duración y el tiempo, si bien podemos de modo muy conveniente llamarle tiempo, día, momento, duración, él que es inmutable e inmóvil con respecto a todo movimiento. Y aunque se mueve siempre, permanece en sí mismo como autor de la duración, del tiempo y de los días”¹³⁷.

Mismo libro, capítulo decimotercero: “Decimos que él es principalmente la vida de todos los que viven y la causa de su propia vida, es la vida misma y la divinidad misma, y es el uno que es divinamente excelso sobre todos los principios y según la causa”¹³⁸.

- 70** En el mismo libro, capítulo decimoquinto: “Es el término de toda infinitud, y se expande más allá de todo fin, y no es aferrado o abarcado por nada y sin embargo alcanza simultáneamente a todo”¹³⁹.

Allí mismo: “Y no es ese uno causa de todas las cosas, el uno extraído de lo múltiple, sino anterior al uno”¹⁴⁰, etc.

¹³² Ibid., IX, 6.

¹³³ Ibid., IX, 7.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid., X, 1.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid., X, 2.

¹³⁸ Ibid., XI, 6.

¹³⁹ Ibid., XIII, 1.

¹⁴⁰ Ibid., XIII, 2.

Allí mismo: "...es la determinación definitiva de todo uno y de toda multiplicidad"¹⁴¹.

Allí mismo: "Si alguno sostiene que todas las cosas están unidas a todas, todas ellas serán uno totalmente"¹⁴².

Mismo lugar: "El uno es, por así decirlo, el elemento de todas las cosas"¹⁴³.

Mismo lugar: "Si suprimes el uno, no habría ni todo ni parte alguna ni nada de otro en las cosas. En efecto, el uno comprende y abarca, de modo uniforme y previamente, todo en sí mismo"¹⁴⁴.

Mismo lugar: El uno es anterior al fin y a la infinitud"¹⁴⁵, etc.

En el mismo lugar: "Determina a todas las cosas que son y al mismo ser"¹⁴⁶.

En el mismo lugar: "Lo que está por encima del uno mismo determina a eso mismo que es uno"¹⁴⁷.

Mismo lugar: "El uno que es, es connumerado entre las cosas que son. Además el número participa de la sustancia. Pero ese uno supersustancial determina tanto al uno que existe como a todo número"¹⁴⁸.

- 71 Hacia el final de *La teología mística*: "No es una distinta de las cosas que son conocidas en este mundo por nosotros o por cualquier otro, ni es alguna de las que no existen ni de las que existen"¹⁴⁹.

En el mismo lugar: "De él no hay ni afirmación ni negación alguna"¹⁵⁰.

En la *Carta a Gayo*: "Si alguno, viendo a Dios, comprende lo que ve, no es a Dios a quien ha visto, sino alguna otra cosa...No es conocido y no es; es supersustancialmente, y es conocido por encima de la mente. Nuestro conocimiento de él, que está por encima de todas las cosas, es una perfecta ignorancia"¹⁵¹.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid., XIII, 3.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid., XIII, 4.

¹⁴⁸ Ibid, XIII, 3.

¹⁴⁹ *La teología mística*, V.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ I Carta a Gayo.

CAPÍTULO XV

FERNANDO: Veo que estas afirmaciones del teólogo¹⁵² son importantes y profundas, y de tal naturaleza que pueden dirigir nuestra mirada a la inefable divinidad en la manera que al hombre se le ha concedido.

NICOLÁS: ¿Te has percatado de cómo habla del No-otro?

FERNANDO: Todavía no lo he entendido claramente.

NICOLÁS: Te has percatado al menos que está hablando de la primera causa, que muestra que es todo en todo, en un momento de una manera y en otro de otra.

FERNANDO: Así parece. Pero guíame, te lo ruego, para que pueda aferrarlo contigo más claramente.

73 NICOLÁS: Cuando denomina al principio con el nombre de uno, ¿te has dado cuenta de cómo afirma que el uno supersustancial determina el uno que es y a todo número?

FERNANDO: Lo he considerado y me ha gustado.

NICOLÁS: ¿Por qué te ha agradado?

FERNANDO: Porque aunque el uno se acerca muchísimo al No-otro, sin embargo establece que antes que el uno está el uno supersustancial; y éste es ciertamente un uno que es antes que el uno que es uno. Y tú ciertamente compruebas que él es el No-otro.

NICOLÁS: ¡Lo has entendido magníficamente! Por eso, si A fuese el significado del No-otro, entonces A sería aquello de lo que él está hablando¹⁵³. Pero si, como dice, el uno es antes que el fin y que toda infinitud, puesto que determina a toda infinitud, se extiende a todo simultáneamente y permanece incomprensible para todos, y es la limitación tanto del uno como de toda multiplicidad: entonces ciertamente puesto que A define al uno, éste precede al uno que es otro. No siendo, en efecto, el uno otra cosa que uno, si se suprimiera A desaparecería el uno.

FERNANDO: ¡Correcto! Pues cuando afirma cómo el uno que está por encima del uno determina al uno que existe, ciertamente ha señalado que este uno que está por encima del uno es el uno previo al uno. Así pues, A determina el uno y todas las cosas, puesto que, como afirma, este uno es delimitador tanto de todo uno como de toda multiplicidad.

¹⁵² Considera al Pseudo Dionisio como el teólogo, por antonomasia.

¹⁵³ La utilización de 'A' se hace para designar a Dios, por influencia de Raimundo Lulio. Cfr. *Nikolaus von Kues, Vom Nichtanderen*, 2ª ed. cit. de P. Wilpert, p. 192.

74 NICOLÁS: Tú has podido comprobar cómo el teólogo ha dirigido su atención hacia la noción de 'antes', señalando que Dios posee un antes, de modo tal que él es antes y que es del modo más eminente. Sin embargo, A es visto antes del antes, ya que el antes no es otra cosa que el antes. Por ello, como el antes es conocido solamente antes de algo a lo que precede, ciertamente A es antes del modo más eminente, ya que precede a todo otro. El antes puede ser dicho de lo otro, en cuanto que otro es lo que le precede y otro lo que le sigue. En consecuencia si, como quiere el teólogo, todas las cosas que están en algo anterior de modo eminente, es decir, anteriormente, las que se encuentran en algo posterior las vemos a todas ciertamente en A en modo eminentísimo, por ser A antes del antes¹⁵⁴.

75 FERNANDO: Resumes de manera excelente. En efecto, me he percatado de cómo el teólogo afirma que aquello que es antes de los tiempos es el tiempo de los tiempos; y considero que él quiere igualmente decir eso de todas las cosas. En consecuencia, en cuanto veo que Dios es antes que el mismo A, veo que todas las cosas en él son él; pero en cuanto aferro a Dios, con posterioridad, en un otro, veo que él es todo en todo. Si lo percibo antes de los siglos, veo en él que el tiempo es Dios; ciertamente el tiempo es visto antes del tiempo en su principio o razón. Si le veo en el tiempo, le veo como tiempo. Lo que primero veo como Dios, después lo veo como tiempo; en efecto, el tiempo que he visto como Dios en Dios, lo intuyo como tiempo en el tiempo. Y esto no es cosa distinta de que cuando lo posterior es visto en lo anterior es lo anterior; pero si lo anterior es visto en lo posterior, entonces es lo posterior¹⁵⁵.

NICOLÁS: Profundizas bien todas estas cosas merced a todo lo que has entendido respecto del No-otro; y en función de la luz que te ha proporcionado A, el Principio, has intuido aquellas cosas que de otra manera hubieran permanecido escondidas para ti. Pero dime todavía una sola cosa: ¿Cómo entiendes que el teólogo afirme que Dios puede ser llamado, de manera muy adecuada, siglo, tiempo, día y momento?

¹⁵⁴ Lo que es hecho —afirma Nicolás de Cusa en *De venatione sapientiae*, c. 38— es representación de lo eterno; y puesto que la eternidad no es multiplicable, ni plurificable, ni inteligible, ni sensible, por eso no es plenamente representable, imaginable o asimilable. El Absoluto queda infinitamente más allá y *antes*, como dice el texto. En *El Principio*, n° 23, ed. cit., p. 32, se lee que "lo eterno es antes de todos los siglos. Antes del antes no hay antes: el antes absoluto es la eternidad".

¹⁵⁵ También aquí el influjo de la doctrina de la distinción-indistinción de las criaturas y el Absoluto procede, como es patente, de Eckhart.

CAPÍTULO XVI

FERNANDO: Lo entiendo en consonancia con la concepción del teólogo. Ve, en efecto, que en el tiempo todas las cosas temporales se mueven temporalmente, y sin embargo el tiempo mismo permanece inmutable. Por eso, en el tiempo resplandece especialmente la intelección del No-otro. En efecto, en la hora es la hora, en el día el día, el mes en el mes, el año en el año. Y puesto que el tiempo es visto antes de todas estas cosas, en él mismo son él mismo, al igual que es todo en todo. Y aunque en todas las cosas que participan del tiempo sea todas las cosas, y llega a todas y se mantiene en todas inseparablemente, las delimita y determina, permanece sin embargo en sí mismo, estable e inmóvil, y ni crece ni disminuye, aunque parece más grande en un tiempo que dura más, como por ejemplo en el mes, que es mayor que el día, y esto procede de otra cosa distinta del tiempo, que participa más o menos del tiempo. Así pues, el tiempo es participado de diversas maneras, permaneciendo imparticipable de modo siempre distinto.

77 NICOLÁS: Como ciertamente compruebo, nada se te oculta. Pero es preciso que apliques la mente a todas las palabras del teólogo, pues efectivamente no dice nada en vano. Ahora bien, él ha afirmado que Dios puede ser llamado, de modo muy adecuado, 'momento'.

FERNANDO: Ciertamente así lo afirma. ¿Pero por qué me señalas que este punto debe ser considerado de modo muy particular?

NICOLÁS: El momento es la sustancia del tiempo. En efecto, suprimido él, no permanece nada del tiempo. Así pues, el momento participa en una gran medida del A, por razón de su simplicísima indivisibilidad e inalterabilidad; parece, en efecto ser la sustancialidad misma, la cual, si se la llamara duración, se vería fácilmente que es la eternidad en la eternidad, el tiempo en el tiempo, el mes en el mes, el día en el día, la hora en la hora, el momento en el momento, e igualmente respecto de las demás cosas que participan de la duración. La duración misma no es otra cosa distinta de todas las cosas que duran, especialmente del momento o el instante, que dura de manera estable. Por tanto, la duración es todo en todo, aunque es anterior a todas las cosas que participan de ella. Por eso, las cosas que participan son otras que ella, pero ella no es otra que las cosas que la participan; es patente que el No-otro es participado por medio de la eternidad, o más verdaderamente dicho, por medio de la duración y el momento.

78 FERNANDO: Pienso que por momento tú quieres indicar el presente.

NICOLÁS: Quiero expresar lo mismo con el ahora, el momento y el presente.

FERNANDO: Veo ahora con claridad que el presente es el principio del conocer y del ser de todas las diferencias y las variedades de tiempos. Por medio del presente conozco el pasado y el futuro, y por medio de él son lo que son. En verdad el presente es pretérito en el pretérito, futuro en el futuro, mes en el mes, día en el día, etc. Y aunque es todo en todo y se dirige a todo, sin embargo es incomprensible por todos, pues permanece estable y sin alteridad.

NICOLÁS: Has profundizado perfectamente en el asunto, y por eso no se te ha escapado que A es el presente del presente. Antecede, en efecto, al presente, porque el presente, que no es otra cosa que presente, presupone el mismo No-otro, que es él mismo en sí mismo. Y puesto que el presente es la sustancia del tiempo, tú ves correctamente que A es la sustancia de la sustancia. Suprimido, pues, el presente, no permanece el tiempo; pero si se suprime A no es posible que subsista ni el presente, ni el tiempo ni cualquier otra cosa.

- 79 FERNANDO: Me has aconsejado bien, padre; veo ahora claramente que todas las cosas dichas por nuestro teólogo se iluminan por medio de A. Y me agrada muchísimo que el mismo Dionisio afirma que los teólogos celebran la bondad de Dios como su primera participación. A partir de esto compruebo que todos los nombres divinos significan una participación del imparticipable¹⁵⁶. Pero como, si el mismo A fuese suprimido, todas esas cosas tales dejarían de tener un significado y de participar, ya que A es participado por todos, me alegro de poseerlo principalmente, como señalan los teólogos, en la bondad. En efecto, puesto que lo que es deseado por todos es deseado según la razón del bien, de modo correcto se denomina bondad al mismo A, sin el que todas las cosas dejarían de ser. Moisés dijo que el creador se movió a crear todas las cosas porque vio que eran buenas¹⁵⁷. Así pues, si el bien es el principio de las cosas, con toda seguridad todas son en tanto en cuanto son buenas. El bien no es diverso de la belleza, como afirma Dionisio, ni de todo lo que existe. Y lo recibe del mismo A. Por ello, resplandece de modo excelente en él. Si, pues, A resplandece de modo óptimo en una cosa, ésta es y es llamada buena.

¹⁵⁶ En uno de los pasajes de *El Principio*, en los que Nicolás está tratando del *desiderium intellectuale*, uno de los temas más relevantes de su pensamiento, señala esas mismas ideas sobre la participación: "Los entes, deseando el ser, que es el bien, desean el Uno, sin el cual no pueden ser. Qué sea lo que desean no pueden comprenderlo, porque cualquier ente es uno por su participación de la unidad participable, la cual tiene su hipótesis de la imparticipable. Lo participable no es capaz de lo imparticipable, como lo abarcable no es capaz de lo inabarcable, ni lo causado de la causa ni lo que es secundario de lo que es primariamente; pero aunque no sea capaz, sin embargo no es completamente ignorante de aquello que tanto desea". *El Principio*, nº 29, ed. cit., p. 37.

¹⁵⁷ Afirmación que, como es bien conocido, aparece con frecuencia en el *Génesis*.

NICOLÁS: Entiendes perspicazmente, porque por medio de A examinas correctamente todas las cosas. ¿Pero has reflexionado también sobre lo que afirma el teólogo de que el uno es, por así decirlo, el elemento de todas las cosas, mientras que en su *Teología mística* niega¹⁵⁸ que Dios sea uno?

CAPÍTULO XVII

FERNANDO: Lo he pensado, y creo que Dionisio ha afirmado lo que tú señalas; ahora bien, te lo ruego, explícame lo que ha querido decir con esto.

NICOLÁS: Pienso que ha querido decir lo siguiente: lo mismo que suprimido el uno dejan de ser las cosas singulares, e igualmente si se suprime el elemento desaparecen las cosas formadas con el elemento, de la misma manera si se suprime A igualmente todo deja de ser. A, en efecto, se comporta respecto a todas las cosas de modo más íntimo y profundo que el elemento respecto a las cosas formadas con el elemento.

81 FERNANDO: Por tanto, David de Dinant y los filósofos seguidores suyos no se equivocaron absolutamente al llamar a Dios *hyle*, *nous* y *physis*, y al denominar al mundo visible como Dios visible.

NICOLÁS: David llama *hyle* al principio de los cuerpos, *nous* o mente al principio de las almas, y en cambio *physis* o naturaleza al principio de los movimientos. Pero no se percató de que estas cosas difieren entre sí en el principio; por eso habló de esa manera. Pero tú has comprendido ya que A define estas cosas, y es en ellas lo que son, si bien no es nada de ellas. Por tanto, esas afirmaciones y otras semejantes, como por ejemplo que el teólogo afirme que el uno es como el elemento, no te deben hacer vacilar. No te equivocarás si recurres siempre a A y a lo que ya hemos señalado.

FERNANDO: Me instruyes e informas irreprochablemente, y además me agrada muchísimo lo que el teólogo escribió a Gayo. Es en efecto lúcido, y conforme y concordante con las cosas que tú dijiste.

NICOLÁS: ¿Cuál?

FERNANDO: Cuando el teólogo afirmó: “Si alguien, viendo a Dios, comprende lo que ve, no ve a Dios mismo, sino otra cosa”. Si, pues, David de Dinant vio que Dios la materia, el pensamiento o la naturaleza, entonces ciertamente vio algo, pero no a Dios.

¹⁵⁸ Pseudo Dionisio, *La teología mística*, V.

82 NICOLÁS: Eres digno de admiración, Fernando; y ciertamente lo eres más todavía si en las palabras señaladas has considerado lo que hay de más profundo.

FERNANDO: Te lo ruego: ¿cuál es ese tema?

NICOLÁS: Cuando afirma: “Puesto que todas las cosas que son entendidas son algo, por eso no son Dios”. Ahora bien, algo significa algo otro. Por tanto, si Dios fuera entendido, ciertamente sería entendido como no siendo otro. Por eso, si no puede ser entendido como lo que es significado por otro ni significa algo, y no podemos entenderle como algo puesto que no es significado mediante algo, entonces si Dios es visto, es necesario que sea visto por encima y con anterioridad de cualquier cosa que sea otra y más allá de la inteligencia. Y antes del otro no puede ser visto nada excepto el No-otro. En consecuencia, resulta que el No-otro nos guía hacia el principio, que precede y está por encima del entendimiento, a lo otro, a una cosa cualquiera y a todo lo inteligible. El teólogo habla allí de estas cosas, y muestra también cómo el conocimiento del No-otro puede ser llamado ignorancia perfecta, cuando ciertamente es conocimiento de aquello que está por encima de todo lo que se conoce.

Han sido expuestas así estas doctrinas de nuestro admirado teólogo; son suficientes para explicar cuanto él ha dicho con otras palabras.

83

CAPÍTULO XVIII

FERNANDO: Ahora, si tienes tiempo libre, profundicemos con nuestro principio algunos escritos, ciertamente no indignos, de Aristóteles, el más grande y el más agudo peripatético. Y como no es totalmente desconocido por ti, dime, te lo ruego, qué quiso mostrarnos el filósofo con tan gran insistencia.

NICOLÁS: Pienso que ciertamente aquellas cosas que encontró sobre la noción de verdad.

FERNANDO: ¿Qué encontró?

NICOLÁS: Ciertamente, por confesarlo ingenuamente, no lo sé. Ahora bien, él afirma que la quiddidad, objeto del intelecto, es siempre buscada y jamás encontrada¹⁵⁹. En efecto, él afirma lo siguiente en su *Filosofía primera*: “Es para todos muy difícil asunto y máximamente dudoso si el uno y el ente, como decían los pitagóricos y Platón, son o no son algo otro sino la sustancia de los entes; o si hay otro sujeto, por ejemplo la amistad, como afirma Empédocles;

¹⁵⁹ Se trata del conocido pasaje de *Metafísica Z* I 1028 b 2-4.

otro dice que el fuego, otro el agua, otro el aire”¹⁶⁰. Y en el mismo libro en otro pasaje afirma lo mismo: “Lo que antiguamente, ahora y siempre ha sido objeto de búsqueda y siempre también de duda, a saber, qué sea el ente, o sea, qué es la sustancia. Unos afirman que es una, otros que es múltiple”¹⁶¹.

- 84 FERNANDO: Estas palabras de un filósofo tan grande deben ser tenidas en gran estima. Por tanto, haz que profundicemos, con aguda visión, estas palabras del filósofo.

NICOLÁS: Lo intentaré en la medida de mis fuerzas. Y considero, pues, que se pregunta si el uno y el ente son no cualquier cosa, sino la sustancia de los entes, puesto que él ha buscado la sustancia de las cosas por medio del No-otro. Ha visto, en efecto, que la sustancia de las cosas no es algo otro, y en consecuencia respecto del ente, de lo uno, de la amistad, del aire, del agua y de todas las cosas, puso en duda que la sustancia fuera alguna de esas cosas, ya que se percataba de que todas esas cosas eran algo otro. Presupuso entonces que existía una sustancia, y que no existían muchas sustancias, de las cosas. Vaciló, sin embargo, al igual que todos los demás, en cuál fuese. Inquiriendo, se encontró con todos aquellos que la han denominado de diversos modos, preguntándose si alguno la llamó con el nombre correcto. Y, en fin, le pareció que nadie la había denominado correctamente, ya que todos aquellos que le dieron un nombre la nombraron como algo o como otro, y no como la simplicísima quiddidad de las cosas, que, como él se percató, no podía ser algo otro. Y ciertamente en esto no se equivocó, pero allí, al igual que los demás, se detuvo. Vio, en efecto, que todos los procedimientos de la investigación racional no son suficientes en orden a aferrar esa sabrosa y por tanto tiempo deseada ciencia.

FERNANDO: Compruebo que ha sucedido al filósofo lo que habías señalado con antelación.

NICOLÁS: ¿Qué?

- 85 FERNANDO: Que quien quiere ver cuál es la sustancia de las cosas visibles, buscándola con la vista entre las cosas visibles, no presta atención a percibir previamente la luz, sin la que ni puede buscar ni encontrar lo visible. Y si prestase atención a esa luz, entonces dejaría de buscar en cualquier otra cosa. Con seguridad sucedió así al filósofo, pues mientras buscaba con la mente la quiddidad de las cosas, la luz significada por el No-otro se le presentó como aquello sin lo que no podría de ninguna manera encontrarla. Por lo demás, él no se percató que la luz misma, que no era otra cosa que lo que estaba buscando, no era una cosa distinta. Ahora bien, puesto que ha buscado el otro por medio

¹⁶⁰ *Metafísica* B I 996 a 4-9.

¹⁶¹ *Metafísica* Z I 1028 b 2-4.

del No-otro, no encontró más que lo otro respecto de los otros; por eso, llega a algo que está muy alejado de su búsqueda.

NICOLÁS: Dices la verdad. En efecto, si se hubiese percatado de que la luz que ve con la mente era el medio de llegar al principio buscado, y que también es el fin, ciertamente no se habría equivocado y se habría ahorrado muchas fatigas. Podría, por ejemplo, haber dicho: veo con claridad que la quiddidad de las cosas no puede ser algo otro. ¿Cómo, en efecto, podría ser la quiddidad de las cosas si fuese otra cosa? Lo otro niega la cosa misma buscada. Y si lo que es buscado no debe ser otro, es necesario que no sea otro de todo otro. Ahora bien, aquello que no debe ser otro que todo otro, ciertamente no puede ser nombrado de otra manera. Así pues, es nombrado correctamente "No-otro". Por tanto, si A es significado por medio del "No-otro mismo", entonces A es precisamente lo que era buscado.

CAPÍTULO XIX

FERNANDO: ¡Ojalá Aristóteles hubiese prestado atención, como tú señalas! Nos habría liberado, a nosotros y a él mismo, de una gran fatiga. Con seguridad nos habría transmitido ese secreto con muy pocas palabras, muy fáciles y claras. Y no habría habido necesidad de una lógica laboriosa ni del difícil arte de la definición, que no consiguió nunca llevar a su perfección, a pesar de haberla investigado con gran esfuerzo. Incluso desaparecerían todas las dificultades y las diversidades de opiniones sobre las especies y las ideas, y habría llevado a su culminación de manera gloriosa toda la ciencia humana.

87 NICOLÁS: Manifiestas una extraordinaria inclinación por este filósofo, el cual parece haber estado dotado ciertamente de una inteligencia sumamente lúcida. Pero quizá pueda decirse lo mismo de todos los filósofos especulativos. En efecto, poseen en el tratamiento de los temas difíciles una facilidad, que especulando les conduce a la verdad indubitable de toda visión del espíritu, verdad que no puede, en mi opinión, ser transmitida o aprehendida de manera más breve y concisa. Solamente esa verdad es perfecta; y a ella el hombre no puede añadirle nada. Su mirada se dirige al principio de manera tal que quien lo contempla se deleita y de modo asiduo se nutre y acrecienta. No puede encontrarse ninguna otra enseñanza que sea perfecta, absoluta y completa como lo es ésta. En efecto, todo lo que no es visto con la agudeza del ojo de la mente, sino que es investigado con la razón, aunque parezca que de alguna manera se aproxima a lo verdadero, no ha llegado todavía a una definitiva certeza. La certeza última y completamente perfecta es la visión.

88 FERNANDO: Todo lo que dices es con toda seguridad así. Ciertamente parece que Aristóteles, a lo largo de toda su vida, se esforzó en sacar de la razón un camino o un arte para alcanzar la sustancia de las cosas, y no encontró ninguno que fuera suficiente. Ni siquiera la razón, en efecto, llega a lo que antecede a la razón; y todavía menos ninguna de las artes producidas por la razón pueden mostrar el camino hacia lo que es desconocido para la razón. Este filósofo creyó firmemente que la afirmación contradice a la negación, y que ambas no pueden ser dichas a la vez de la misma cosa¹⁶². Dijo esto por medio de la razón que concluye así que es verdadero. Pero si alguien le hubiese preguntado “¿qué es el otro?”, seguramente habría podido responder con toda verdad que “no es otro que otro”. Y si alguien, por vía de consecuencia, preguntándole añadiese “¿por qué el otro es otro”, habría podido responder como antes: “porque no es otro que otro”. Y así habría visto que el No-otro y el otro no se contradicen ni son excluyentes entre sí. Y de la misma manera se habría percatado de que lo que él llama primer principio no es suficiente para mostrar el camino de la verdad, la cual es contemplada por la mente por encima de la razón¹⁶³.

89 NICOLÁS: Elogio tus palabras, y añadido que él mismo también de otra manera se cerró el camino para intuir la verdad. Afirmaba, en efecto, como hemos señalado más arriba, que no hay una sustancia de la sustancia ni un principio del principio¹⁶⁴. De ese modo habría negado que exista la

¹⁶² Se está refiriendo, como es obvio, a lo que Aristóteles llama, en el Libro IV de la *Metafísica*, principio de contradicción, ese axioma que según el estagirita debía ser el principio más firme de todos, sobre el cual no cabe equivocación posible, máximamente conocido, no hipotético, principio de los demás conocimientos y de los demás axiomas, y que define así: es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido. Cfr. *Metafísica*, libro IV, 1005 b 12-20.

¹⁶³ En muy diferentes lugares critica Nicolás de Cusa, implícita o explícitamente, la postura aristotélica señalada en la nota precedente. La razón discursiva, subraya el Cusano, está limitada por el principio de contradicción; por encima de la razón discursiva está el *intellectus videns* (cfr., entre otros lugares, *La visión de Dios*, cap. XIII). Un texto característico que subraya esto es *De venatione sapientiae*, c. 22, en el que Nicolás señala que, siguiendo a Dionisio, de Dios hay que afirmar y negar los opuestos; y puede uno percatarse de eso mismo si considera las cosas, que siendo singulares son semejantes en cuanto singulares, y desemejantes por cuanto son singulares, y no son semejantes porque son singulares ni son desemejantes porque todos ellos son singulares; igual se podría decir -sigue subrayando el Cusano- de lo mismo y de lo diverso, lo igual y lo desigual, del singular y el plural, del uno y de lo múltiple, de la diferencia y la concordancia, “aunque este discurso parezca absurdo a los filósofos, los cuales se mantienen fieles, también en teología al principio de que ‘una cosa es o no es’”.

¹⁶⁴ El principio de contradicción, en todo caso, valdría para lo finito, pero no para lo infinito, señala Nicolás de Cusa. Cfr., a este respecto, los capítulos IX-XIV de *La visión*

contradicción de la contradicción. Y si alguien le hubiese preguntado si veía la contradicción en los contradictorios, habría respondido con verdad que sí. Y si a continuación se le preguntase que si lo que veía en los contradictorios lo había visto con anterioridad, lo mismo que la causa se ve antes que el efecto, y si de esa manera acaso no veía la contradicción sin contradicción, con seguridad él no habría podido negar que es así. Lo mismo que vio que la contradicción en los contradictorios es la contradicción de los contradictorios, igualmente antes de los contradictorios habría visto la contradicción antes de la mencionada contradicción, al modo como el teólogo Dionisio¹⁶⁵ ha visto que Dios era la oposición de los opuestos sin oposición. Pues, en efecto, antes de los opuestos nada se opone a la oposición. Pero aunque este filósofo haya sido deficiente en su filosofía primera, es decir, su filosofía de la mente, sin embargo escribió muchas cosas muy dignas de toda alabanza en los ámbitos de la filosofía racional y la filosofía moral. Pero ya que estas cosas no pertenecen a nuestra actual especulación, es suficiente lo que ha sido señalado respecto de Aristóteles.

CAPÍTULO XX

PEDRO BALBO DE PISA: Te he escuchado, padre, discutir junto con Fernando muchas cosas que me son muy gratas, pero especialmente estoy admirado de las citas sacadas de los libros de Dionisio, el más grande de los teólogos. Traduciendo estos días del griego al latín el libro sobre la teología del divino Platón, del platónico Proclo, he encontrado esas mismas doctrinas casi del mismo modo y tenor de expresión, razón por la cual deseo escuchar de ti alguna cosa también sobre la teología platónica.

NICOLÁS: Es cierto, Pedro, que tu Proclo fue posterior en el tiempo a Dionisio Areopagita. En cambio no es seguro que él haya visto los escritos de Dionisio. Pero expón más específicamente en qué puntos ellos están de acuerdo.

PEDRO: Lo mismo que Dionisio afirma que el uno es posterior al uno en cuanto tal, igualmente habla también Proclo haciendo referencia a Platón¹⁶⁶.

de Dios, ed. citada, con las páginas 36-47 de mi introducción, que contiene una sucinta explicación de la doctrina cusánica sobre el Absoluto como *oppositio oppositorum*, que es una *oppositio sine oppositione*, etc. Cfr. también el capítulo XVII de ese mismo libro. en el que el Cusano subraya que la pluralidad que pueda verse en el Absoluto es "una alteridad sin alteridad, ya que es una alteridad que es identidad".

¹⁶⁵ Cfr. *Los nombres de Dios*, V, 10.

¹⁶⁶ Del Pseudo Dionisio, cfr. *Los nombres divinos*, XIII, 2; la referencia de Proclo: *Elementos de Teología*, prop. 1-6.

- 91 NICOLÁS: Tal vez todos los sabios han querido decir lo mismo respecto del primer principio de las cosas, pero varios de ellos lo han expresado de diversas maneras. Platón, a quien Proclo ensalzó en tan gran medida, hasta el punto de considerarle como un Dios hecho hombre, se esforzó, mirando siempre a lo que es anterior, en ver la sustancia de las cosas antes de todo lo que es nombrable. Por eso, percatándose de que una cosa corpórea y divisible no puede de suyo subsistir, ni conservarse por razón de su fragilidad y mutabilidad, vio que el alma era anterior a ella, y antes que al alma vio al intelecto, y antes del intelecto vio el uno.
- 92 Ahora bien, lo que es posterior subsiste por participación de lo que es anterior. Por tanto, el primero (por cuya participación todas las cosas son lo que son) es visto antes que el intelecto, ya que no todo participa del intelecto. Por tanto, el intelecto no alcanza "lo que es anterior y más viejo que él", por utilizar sus palabras. Ese es el motivo por el que considero que Platón ha aferrado intelectualmente la sustancia de las cosas, es decir su principio, por vía de revelación, a la manera en que el apóstol dice a los Romanos que Dios se les ha revelado¹⁶⁷. Entiendo esta revelación mediante una semejanza con la luz, la cual por sí misma se impone a la vista. Ella no es vista ni conocida de manera distinta a como se revela, puesto que es invisible, ya que es anterior y por encima de todo lo visible. En sus cartas Platón afirma brevemente que las cosas son de esa manera, señalando que Dios se manifiesta precisamente a quien le busca con constancia y presteza¹⁶⁸. (Esta doctrina Proclo también la resume en sus *Comentarios al Parménides*). Por tanto, suponiendo que estas cosas son verdaderas afirma que el alma (la cual contemplándose a sí misma, complica en sí misma, a la manera del alma, todas las cosas que son posteriores) ve como en un espejo viviente todas las cosas que participan de su vida, y que por medio de ella viven y subsisten vitalmente. Y puesto que esas cosas son en el alma, ésta a semejanza de sí misma se eleva hacia lo que es anterior, como señala Proclo en su teología¹⁶⁹.
- 93 PEDRO: Aclárame, te lo ruego, lo que has dicho, a saber, que él ha expresado lo mismo que tú respecto del No-otro.

NICOLÁS: Será claro fácilmente para quien lo considera con atención. En efecto, como Proclo mismo dice, es preciso que la causa de todas las cosas sea

¹⁶⁷ S. Pablo, *Ep. Romanos* I, 19: "Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit".

¹⁶⁸ Platón, *Carta VI*, *in fine*: "...Dios que es soberano del presente y del futuro, y al padre todopoderoso de ese dios soberano y causa, al que conoceremos todos, si filosofamos correctamente, con toda la claridad posible con la que pueden conocerlo los hombres bienaventurados".

¹⁶⁹ Cfr. Proclo, *La teología platónica*, libro III, cap. 2.

participada por todas¹⁷⁰. Y de esa manera, el uno, que él dice que es anterior al uno que es uno, no es distinto de él, ya que es su causa. Por eso, llama uno a la causa del uno que existe, para expresar el No-otro. De ahí que lo mismo que denomina uno a la causa del uno, igualmente llama ente a la causa del ente, sustancia a la de la sustancia, y lo mismo de todo lo demás. Por medio de esto es dado entender que todas las cosas que son y poseen un nombre, poseen lo que son y tienen un nombre por la causa de todas las cosas, la cual, en todos los existentes, es lo que ellos son y por lo que poseen un nombre, y no otra cosa. Ves, pues, que todos los nombres que él afirma que preceden a los nombres de las cosas nombradas (como el uno es anterior al uno que es y es nombrado uno) se atribuyen a la causa en orden a designar que la causa no es otra cosa que lo causado. Por tanto, en todos los nombres el No-otro es lo que es significado.

94 PEDRO: Compruebo, padre, que todo ello es indudable. Ahora bien, cuando me dirijo al No-otro, yo no puedo concebir con la mente qué cosa sea.

NICOLÁS: Si ciertamente pudieras concebirlo, no sería verdaderamente el principio de todas las cosas, que significa todo en todo. En efecto, todo concepto humano es concepto de un determinado ser. Ahora bien, el No-otro es anterior al concepto, por cuanto el concepto no es otra cosa que concepto. Por consiguiente, el No-otro podrá ser llamado concepto absoluto, el cual es visto con la mente, pero que no obstante no puede ser entendido.

PEDRO: Así pues, el No-otro, por no ser otro de nada, sino que es todo en todo, ¿acaso no es todo en cualquier concepto?

NICOLÁS: Ciertamente. Por eso, puesto que todo concepto no es otra cosa que concepto, en todo concepto el No-otro es lo que es concebido, si bien el concepto de No-otro permanece inconceptualizable.

95

CAPÍTULO XXI

PEDRO: Cuando al definir afirmas que “la tierra no es otra cosa que tierra”, me desazona el término ‘que’. Quisiera, pues, que me lo explicaras.

NICOLÁS: Tú ves con claridad que es verdadera esta afirmación de la tierra con la que se señala que “la tierra no es otra cosa que tierra”, y en cambio es falsa la siguiente: “la tierra es otra cosa que tierra”.

PEDRO: Sí, lo veo.

NICOLÁS: ¿De qué depende, por tanto, la verdad de la definición?

¹⁷⁰ Cfr. Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 12.

PEDRO: Advierto nítidamente que tanto en la definición verdadera como en la falsa se encuentra el término `que´; pero yo no puedo afirmar que de este `que´ depende la verdad, sino que más bien depende del No-otro.

NICOLÁS: ¡Excelente! `Que´, por tanto, no define. En consecuencia, no debe desazonarte.

PEDRO: ¿Pero por qué se añade?

NICOLÁS: Porque guía nuestra vista. En efecto, cuando digo que el No-otro no es otro que el No-otro, el término `que´ dirige simplemente la vista hacia el No-otro, en cuanto que es antes que el otro. Y cuando digo que “el otro no es otro que el otro” dirige la mirada hacia el No-otro, en cuanto que es otro en el otro. Y cuando digo que “la tierra no es otra cosa que tierra” dirige la mirada hacia el No-otro, por cuanto es tierra en la tierra, y de igual manera en todo.

96 PEDRO: ¡Ciertamente excelente! Compruebo ahora que a la pregunta “¿qué es la tierra?”, la respuesta “la tierra no es otra cosa que tierra” explica la perspicacia de la mente, por la cual la mente ve ciertamente que el principio de todas las cosas, significado mediante el No-otro, define la tierra, a saber, que en la tierra el No-otro es la tierra. Y si se preguntara “¿por qué la tierra es tierra?”, debe responderse “porque no es otra cosa que tierra”. Así, la tierra es tierra por cuanto su principio, o su causa, en ella es ella misma. Y si se preguntara “¿de dónde deriva que la tierra sea tierra?”, debe decirse paladinamente que “deriva de su principio mismo, es decir, del No-otro”. El hecho de que la tierra sea tierra deriva de que no es otra cosa que tierra. Por eso si se preguntara ¿de qué tiene el bien el hecho de ser bien?, podría responderse que “de ninguna otra cosa que del bien”. En efecto, como el bien no tiene de ningún otro distinto del bien el hecho de ser bien, es necesario ciertamente que lo posea de ninguna otra cosa que el bien. De esa manera, la tierra no posee de ninguna otra cosa que la tierra el hecho de ser tierra; e igualmente hay que señalar respecto de cada cosa particular. De este modo veo todas las cosas de modo previo en el principio, que es el No-otro. Y es significado por medio del “No-otro” de modo simplicísimo y de manera absoluta, ya que A no es otro de ninguna cosa. Por eso, “causa”, “ejemplar”, “forma”, “idea”, “especie” y los nombres de este tenor le han sido atribuidos por los filósofos, como en precedencia me has hecho ver.

97 NICOLÁS: Tú, Pedro, has explorado el asunto y compruebas que el principio de todas las cosas es significado por el “No-otro”, y por eso no es otro de cualquier cosa y es todo en todo.

Pero vuelve ahora a Platón, cuya intención era ciertamente intuir el principio, que es todo en todo. De ahí que él vea que todas las cosas que pueden ser de otra manera (como la figura, el nombre, la definición, la razón, la opinión y otras de ese tenor) no manifiestan en absoluto la quiddidad, puesto que la esencia de las cosas, su quiddidad, las precede a todas ellas. Así pues, con

anterioridad a esas cosas que son otras, inestables y variables, él vio que lo que ciertamente precede al otro es la sustancia de todas las sustancias y la quiddidad de todas las quiddidades. Siendo ella todo en todo, es lo que es significado por el "No-otro". El ha visto, por tanto, que todas las cosas en el primero son el primero, y que de él emanan todas como de su fuente o causa, por gracia suya.

PEDRO: En sus cartas Platón ha escrito claramente estas cosas exponiendo su punto de vista. Pero añadió lo siguiente: todas las cosas son en primer lugar junto al primer rey, en segundo lugar junto al segundo rey, y en tercer lugar junto al tercero¹⁷¹.

- 98 NICOLÁS: El ha visto los diferentes modos de ser de las cosas. Y antes que lo otro, vio que todas las cosas son el mismo principio simplicísimo, en el cual todo lo que es de otro modo en otro se le distingue en él como No-otro. Cuando, en efecto, respecto de la tierra, que con la mirada de la razón yo veo como distinta de la no-tierra, es decir, del cielo o el fuego, me dirijo a intuir la en el principio: allí no la veo distinta de la no-tierra, puesto que la veo como el principio que no es otro de ninguna cosa. Y no lo intuyo de modo imperfecto como antes, sino en un modo precisísimo y verísimo. Toda cosa, en efecto, es vista de manera absolutamente precisa cuando es visto el No-otro. Quien ve la tierra de tal manera que la ve como No-otro, la ve con la mayor precisión. Y esto es ver la quiddidad de ella misma y de todas las cosas.

Una visión distinta es la de la quiddidad de la tierra, la cual es vista por el intelecto como diversa de la quiddidad del agua o del fuego. Y ésta es posterior al No-otro, ya que es otra que las demás, y éste es el segundo modo de la quiddidad, es decir, el modo intelectual.

El tercer modo de ser es tal que la quiddidad es aferrada de manera sensible por el alma, la cual discierne esto de aquello, en cuanto que es percibida la cosa, es decir, la quiddidad de la cosa.

Esto es lo que presumiblemente ha querido decir Platón, o incluso cosas más profundas. Platón ha desvelado esta doctrina arcana y secreta con gran brevedad y circunspección, y con pocas palabras ha estimulado los agudísimos ingenios de muchos.

¹⁷¹ Platón, *Carta II*, 312 e: "en torno al rey del universo gravitan todas las cosas, y todas existen por él, y él es la causa de toda belleza; lo segundo está en torno a las cosas segundas, y lo tercero en torno a lo tercero".

CAPÍTULO XXII

EL ABAD JUAN ANDRÉS: Con frecuencia en el pasado y especialmente ahora, te he escuchado, padre, la exposición de la visión de tu mente, que diriges hacia el primero, que ciertamente es todo en todo, antes que el cual nada puede ser concebido, y que denominas “No-otro”. Sin embargo, afirmas que el primero es visto antes que todo lo que es nombrable. Estas dos aserciones me parecen completamente contrarias.

NICOLÁS: Padre abad, has retenido bien lo que has oído. Pero yo no digo que el “No-otro mismo” es el nombre de aquello cuyo nombre está por encima de todo nombre. Más bien por medio del “No-otro mismo” yo te desvelo el nombre de mi concepto sobre el primero. No me adviene un nombre más preciso para expresar mi concepto respecto de lo innominable, que ciertamente no es otro de nada.

100 ABAD: Me asombraré en verdad de que lo que has visto previamente y por encima de todo otro no sea otro, puesto que el No-otro parece ser opuesto al otro, si Platón mismo no lo hubiese dicho en su *Parménides*, y Proclo, su comentador, no hubiese aclarado esta duda. Aunque tanto Platón como Proclo¹⁷² en sus obras han tratado la cuestión del uno y del otro, afirmando que es imposible que el uno sea otro que el otro, tú por tu parte con la expresión más precisa de tu concepto me haces intuir claramente, por medio del “mismo no-otro”, que el No-otro no puede ser otro de cualquier otro que sea nombrable o innombrable, puesto que el “No-otro mismo” define todas las cosas de tal manera que es todo en todo. Pero Dionisio Areopagita afirmaba que también Dios podía ser llamado otro, lo cual ciertamente es negado en el *Parménides*.

101 NICOLÁS: Pienso que recuerdas que Platón niega que la definición alcance el qué de la cosa¹⁷³, puesto que la definición se circunscribe a la quiddidad, como también lo explica Proclo. Por eso, una definición de ese tipo no es la que le conviene al No-otro cuando se define a sí mismo y define todas las cosas. En efecto, el No-otro define el principio quidditativo no como se determina o define la superficie de un triángulo trazando las líneas, sino en el modo como se construiría una superficie que se llama triángulo. Ahora bien, que Platón y Dionisio no se oponen uno al otro ni se contradicen, puedes verlo por lo siguiente: Dionisio lo llama otro, del mismo modo que habitualmente decimos que “el amigo es otro yo”, no ciertamente por una separación, sino por una

¹⁷² La referencia platónica es *Parménides* 139 b - 140; la de Proclo es el *Comentario al Parménides ad loc.*

¹⁷³ Cfr. *Menón*, 71 e - 79 e.

unión, y en relación a una esencia (por así decir) tal que es todo en todo, como él mismo expone. Y Platón no sostuvo otra cosa distinta.

102 ABAD: Veo ciertamente que esta definición que tú consideras que es la única verdadera y quiditativa no es la que Platón señala como incompleta y defectuosa. Me produce una enorme admiración, al prestar una mayor atención, que este modo cuanto más conocido, claro y fácil es, tanto más está alejado y separado de toda oscuridad y duda. En consecuencia, puesto que nadie puede dudar de que estas definiciones tuyas son hasta tal punto verdaderas que no lo pueden ser más, en ellas ciertamente brilla verdaderamente la quididad de las cosas. ¿Y qué me dices en relación con el Evangelio, donde se lee que Juan Bautista, el mayor entre los nacidos de mujer¹⁷⁴, ha afirmado que nadie ha visto jamás a Dios¹⁷⁵, y que esto es la verdad que ha revelado el Hijo de Dios, que en el Evangelio es llamado Verdad?¹⁷⁶

103 NICOLÁS: Digo exactamente lo mismo, a saber, que Dios es invisible a todo modo de visión. En efecto, aunque alguien afirmase que lo ha visto, ciertamente no podría expresar lo que ha visto. ¿Pues en qué sentido Dios, que es antes de lo visible y de lo invisible, puede ser visible si no es porque trasciende a todo lo visible, puesto que sin él no es visto nada? Por eso, cuando veo que él no es el cielo ni otro que el cielo, y que en general no es otro, ni otro distinto de otro, no lo veo como si supiera lo que veo. Ver, en efecto, al dirigir la vista a Dios, no es un ver lo visible, sino que es ver lo invisible en lo visible. De esta manera, cuando compruebo que es verdadero que nadie ha visto a Dios, entonces ciertamente veo a Dios por encima de todo lo visible y como no otro que todo lo visible. Y no veo en absoluto como visible esa infinitud actual que supera toda visión, la quididad de todas las quididades, porque lo que es visible, es decir, el objeto, es otro que la potencia de ver, y en cambio Dios, que no puede ser otro de ninguna cosa, trasciende todo objeto¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Cfr. *Ev. de S. Mateo*, XI, 11.

¹⁷⁵ Cfr. *Ev. de S. Juan*, I, 18.

¹⁷⁶ Cfr. *ibid.*, XIV, 6.

¹⁷⁷ Ideas y textos muy similares se encuentran en diversos lugares de la obra del Cusano. Sobre la visibilidad e invisibilidad del Absoluto pueden verse los capítulos VI-XII de *La Visión de Dios*, ed. cit. Cfr. estas frases del capítulo XII de esa obra: "Te me has aparecido, Señor, como invisible a toda criatura, puesto que tú eres el Dios escondido e infinito. Y la infinitud no es comprensible con ningún modo de comprender. Después te me apareciste como visible por todos, porque una cosa es en tanto en cuanto tú la ves, y no sería en acto si no te viese... De este modo, Dios mío, eres como tú eres: eres visible en la medida en que las criaturas existen, pues las criaturas son en tanto en cuanto te ven. Por tanto, tú, Dios mío invisible, eres visto por todos...; tú, que eres invisible, que estás desvinculado de todo lo visible y estás sobreexaltado en el infinito, eres visto en todo lo visible...". Para algunas delimitaciones sobre las ideas de esos textos, cfr. A. L. González, *Ver e imagen del ver*, Anuario Filosófico (1995), 28, pp. 627-648.

CAPÍTULO XXIII

ABAD: No hay que maravillarse de que Dios creador sea invisible. Aun cuando veamos las maravillosas obras de su intelecto en los edificios de las ciudades, en las naves, en las artes, en los libros, en las pinturas, y en innumerables otros productos, sin embargo nunca podemos aferrar su intelecto con el sentido de la vista. Igualmente, discernimos a Dios en sus criaturas, aunque permanezca invisible para nosotros. Así, los cielos y la tierra son las obras de Dios¹⁷⁸, a quien nadie ha visto jamás.

NICOLÁS: La vista no se ve a sí misma, aunque alcanza a verse en el otro que ella ve. Ahora bien, esta vista que es la vista de las vistas no aferra su ver en otro, porque es antes que el otro. Por tanto, como ve previamente al otro, en esa visión no son distintos el que ve, lo visible y el ver procedente de ambos. Por ello es patente que Dios, que es llamado *theos* (palabra que deriva de "theoro", es decir, "veo"), es esa visión previa al otro, a la que no podemos ver perfecta más que si la vemos como trina, y que ver el infinito e ilimitado en otro es verle como no otro de toda cosa. Así pues, los sabios afirman que Dios se ve así mismo y a todas las cosas en una única e inenarrable intuición, puesto que es la visión de las visiones¹⁷⁹.

- 105 ABAD: ¿Quién no verá como verdadero esto que tú has mostrado que ya lo has visto? Con seguridad nadie, salvo que carezca de la fuerza de la inteligencia, podrá negar que Dios, que es el principio anterior al otro y que es todo, esté privado de vista, él que es anterior a toda privación. Y si no está desprovisto de vista, es más se le denomina *theos* en función de la vista, posee una visión perfectísima, la cual realiza o define a sí misma y a todas las cosas del modo en que tú has explicado hace un momento. Lo que Dios posee es anterior a lo otro. Por consiguiente, la vista, que es el *Theos* unitrino, no se ve a sí misma con una visión y a las demás cosas con otra visión, sino que con una sola visión intuye simultáneamente a sí misma y a todas las cosas. Este ver es definir. Y no es un ver que es movido por otro, como en nosotros el objeto mueve a la facultad; más bien su ver es un constituir, en el sentido en el que Moisés afirmaba que vio Dios que la luz era buena y la luz fue hecha¹⁸⁰. Por consiguiente, la luz que no es otra cosa que luz -la cual existe por medio de la

¹⁷⁸ Cfr. Salmo 101, 26.

¹⁷⁹ "Dios es llamado Dios porque lo ve todo", afirma Nicolás en el capítulo I de *De visione Dei*. Cfr. también *De quaerendo Deum*, I: "'Theos' se dice de 'theoro', que quiere decir veo y corro. Así, pues, el que busca debe correr por medio de la vista, de forma que en todas las cosas pueda tocar al 'theon' vidente. La visión lleva, pues, consigo la semejanza del camino por el cual debe avanzar el que busca".

¹⁸⁰ Cfr. Génesis I, 4.

vista, que es el No-otro- es la luz vista. A partir de esto veo que todas las cosas no son otra cosa que lo que son por una única razón, a saber, porque esta vista, que es el No-otro, no ve nada distinto de sí misma.

Queda escucharte sobre el bien, que Moisés señala al decir: “Vio Dios que era bueno, y al punto lo creó”¹⁸¹.

- 106** NICOLÁS: Tú has leído en los *Comentarios al Parménides* que Dios es llamado a la vez bien y uno. Prueba que ambas cosas son lo mismo, puesto que todo lo penetran. Es lo mismo que si dijera: puesto que Dios es todo en todo, hay que atribuirle el nombre que nosotros vemos que pertenece de manera íntima a todas las cosas. El bien brilla, en efecto, en todas las cosas. Todas las cosas aman su propio ser porque es bueno, porque el bien es amable y deseable por sí mismo. Por tanto, cuando Moisés quiso describir la constitución del universo, en el que Dios pudiera manifestarse, afirmó que todas las cosas singulares han sido creadas buenas en orden a esa constitución, de modo tal que el universo sea una revelación perfecta de la gloria y de la sabiduría de Dios. Por consiguiente, lo que Dios ha visto como bueno en sí mismo, anterior a lo otro, entra en la constitución del universo, por cuanto es bueno. Pero como Dios ve el bien antes que lo otro, él mismo ciertamente no era otra cosa que el bien. Y si alguien pudiese intuir el bien aislado, como el No-otro anterior al otro, ciertamente intuiría que nadie es bueno excepto solamente Dios¹⁸², el cual es antes del no-bien. Todas las demás cosas pueden ser de otra manera, porque son otras. En consecuencia, en ellas el bien mismo no se verifica, puesto que no puede ser de otra manera ya que es el No-otro. En efecto, percátate de cómo el bien conviene solamente al principio, ya que precede al no-bien, y el No-otro precede al otro y conviene al principio; y el bien, que se afirma del principio, es el No-otro; sin embargo, el No-otro es más preciso, puesto que se define a sí mismo y al bien.

- 107** ABAD: Examina si es cierto que el bien es anterior al no-bien, porque según Platón el no-ente precede al ente¹⁸³, y en general la negación precede a la afirmación.

NICOLÁS: Cuando se dice que el no-ente precede al ente, este no-ente es ciertamente mejor que el ente, según Platón; y lo mismo sucede con la negación que precede a la afirmación; precede, en efecto, porque es mejor. En cambio, el no-bien no es mejor que el bien; por eso, según esto el bien es anterior. Y solamente Dios es bueno, puesto que nada es mejor que el bien. Pero el bien, en cuanto que parece otro que el no-bien, no es el nombre preciso de Dios. Y de

¹⁸¹ Cfr. *Génesis*, I, 10, 12, 18, 21, 25, 31.

¹⁸² Cfr. *Ev de S. Marcos*, X, 18.

¹⁸³ Cfr. *Banquete*, 205 b.

ese modo se niega de Dios, como también todos los demás nombres, pues Dios no es otro ni del bien, ni del no-bien, ni en último término de toda cosa susceptible de ser nombrada. Por eso, el significado del término “No-otro” nos conduce hacia Dios con más precisión que el término “bien”.

108

CAPÍTULO XXIV

ABAD: Veo ahora muy claramente por qué el maestro de la verdad¹⁸⁴ afirmaba que solamente Dios es bueno. Pero, padre, te lo ruego, añade solamente una cosa: cuál es la causa de que el mismo maestro diga que Dios es espíritu¹⁸⁵; después dejaremos de serte molestos.

- 109 NICOLÁS: El ha dicho que Dios es espíritu porque, siendo incorpóreo, no está encerrado en un lugar, como lo está un cuerpo. Lo incorpóreo, en efecto, es antes que lo corpóreo, lo que no posee lugar antes que lo que está en un lugar, lo que no es compuesto antes que lo compuesto. En efecto, ¿qué es lo que se distingue en toda cosa compuesta si no lo simple, es decir, lo no compuesto? Lo compuesto de suyo nos está hablando de su principio, que no es compuesto. Pues si en un compuesto se viese el compuesto, y en este compuesto igualmente un compuesto, sería necesario que uno fuera más compuesto y otro menos. Y puesto que el componente es anterior a lo compuesto, al final se llegaría a lo no compuesto. Ningún compuesto, en efecto, se ha hecho compuesto a sí mismo. Habrá, por tanto, un componente no compuesto, que es previo a la parte, al todo, al universo y a toda cosa; y en él todas las cosas son previamente y sin composición. Por tanto, en las cosas compuestas no se ve más que lo no compuesto. De esa manera la mente contempla el punto no compuesto antes que la línea compuesta. Pues, en efecto, el punto es un signo, y la línea en cambio lo significado. ¿Y qué es lo que se ve en lo significado más que el signo?

- 110 Verdaderamente un signo es signo para lo significado. Por eso, el signo es el comienzo, el medio y el fin de lo significado, o sea, como el punto lo es de la línea, el reposo respecto del movimiento, el momento lo es del tiempo, y en general lo indivisible lo es de lo divisible. Y no veo lo indivisible en lo divisible como una parte suya, ya que la parte es una parte del todo; más bien en lo divisible veo lo indivisible antes que la parte y el todo; y lo veo como no siendo otro que lo divisible. Si, en efecto, no le viese, no vería absolutamente nada. En consecuencia, cuando en general veo al otro en él, no veo más que al No-otro.

¹⁸⁴ Es decir, Jesucristo.

¹⁸⁵ Numerosos textos de la Sagrada Escritura señalan que Dios es espíritu; cfr., p.e., *Ev. de San Juan*, IV, 24.

Así pues, Dios es el espíritu de los espíritus, que por medio del No-otro es visto antes de todo espíritu. Suprimido él, no puede permanecer ni el espíritu, ni el cuerpo ni ninguna otra cosa susceptible de ser nombrada.

- 111** La frialdad puede ser llamada espíritu en razón de su indivisibilidad y actividad que se percibe en lo que es frío o en el hielo, y suprimida la frialdad el hielo deja de existir (en efecto, suprimido el espíritu congelante o helador, cesa también el hielo); igualmente, cesando el espíritu que conecta los compuestos, el compuesto deja de ser; y suprimido el espíritu que proporciona la esencia, deja de ser el ente; y desapareciendo el espíritu que discierne o separa (o para expresarme con más precisión, que distingue una cosa de otra), a la vez desaparecen todas las cosas. El espíritu, en efecto, que actúa todo en todo, por el que todo lo que es no es otra cosa que lo que es, yo lo llamo No-otro. Él es el espíritu de los espíritus, puesto que todo espíritu no es otra cosa que espíritu. Este espíritu verdaderamente es visto sólo en el espíritu, es decir, en la mente. Efectivamente, sólo ese espíritu racional de la criatura, que se llama mente, puede intuir la verdad. En la verdad misma la mente puede ver el espíritu, que es espíritu de verdad, y que hace que todas las cosas sean en verdad lo que son. Y lo mismo que lo ve, así lo adora, a saber, en espíritu y en verdad¹⁸⁶.
- 112** ABAD: Tú me has conducido, padre, al espíritu que veo como creador de todas las cosas (como lo vio el profeta, el cual dijo al creador: “envía tu espíritu, y serán creados”¹⁸⁷, lo mismo que si uno que desea hielo pidiera que el espíritu enviara su soplo para que fuera producido, y así en general para toda cosa deseada), y veo también que la mente es espíritu como imagen de ese espíritu. En efecto, ese espíritu, que por su virtud se dirige a todas las cosas, lo escruta todo y crea las nociones y las semejanzas de todas las cosas. Digo que crea porque no produce las semejanzas nocionales de las cosas a partir de cualquier cosa de otro, lo mismo que el espíritu que es Dios no realiza a partir de otro las quiddidades de las cosas, sino que las hace de sí mismo, es decir, del No-otro. Por tanto, como él no es otro de una cosa creable, igualmente la mente tampoco es otro de cualquier cosa que sea inteligible por ella. Y en una mente, que está más desvinculada del cuerpo, veo claramente que el espíritu creador brilla con mayor perfección y que crea las nociones más precisas¹⁸⁸.
- 113** Pero puesto que propósito tuyo es sólo arrebatarnos contigo y conducirnos por el camino de la visión del Primero, que es todo en todo, y porque en este camino uno corre más rápido que otro en el comprender, por eso te permito

¹⁸⁶ Cfr. *Ev de San Juan*, IV, 24.

¹⁸⁷ Cfr. *Salmo* 103, 30.

¹⁸⁸ Como es notorio, son ideas, o incluso frases, casi idénticas a las que hay en otros lugares de la obra del Cardenal de Cusa; cfr., especialmente *Diálogos del idiota*, III: *La mente*, *passim*, en la ed. citada.

ahora que descanses por más tiempo. A nosotros nos es suficiente tu dirección, con la que te has esforzado en guiarnos hacia el Principio mismo¹⁸⁹, que se define así mismo y define todas las cosas, buscado hasta ahora por todos y que siempre deberá ser buscado en el futuro. Estamos ciertamente satisfechos del camino que nos has revelado mediante el No-otro. Y yo, en nombre de todos, te expreso gracias eternas, y las daremos siempre hasta aquel día en que veremos cara a cara¹⁹⁰ en Sión al Dios de los dioses¹⁹¹, siempre bendito.

114 PROPOSICIONES DEL REVERENDÍSIMO PADRE, SU EMINENCIA EL CARDENAL NICOLÁS, SOBRE EL PODER DEL NO-OTRO

1. La definición que se define a sí misma y define todas las cosas es la definición que es buscada por toda mente.

2. Todo el que ve que es muy verdadero que la definición no es otra cosa que definición, ve también que el No-otro es la definición de la definición.

3. Quien ve que el No-otro es no otra cosa que el No-otro ve que el No-otro es la definición de la definición.

4. Quien ve que el No-otro se define a sí mismo y que la definición define todas las cosas, ve que el No-otro no es otro que toda definición y que todo definido.

115 5. Quien ve que el No-otro define el principio, puesto que el principio no es otro que el principio, ve que el No-otro es el principio del principio, e igualmente ve que es el medio del medio, el fin del fin, el nombre del nombre, el ente del ente, el no-ente del no-ente, y así de todas y cada una de las cosas que pueden decirse o pensarse.

6. El que ve que del hecho de que el No-otro se define a sí mismo, el No-otro mismo es el No-otro del No-otro, y que además del hecho de que define todas y cada una de las cosas se sigue que es todo en todo y cada una en cada una, él ciertamente ve que el mismo No-otro es el otro del otro; y ve que el No-otro no se opone al otro, verdad que está escondida y de la que no hay semejanza.

7. El que ve que, suprimido el No-otro, no queda ni el otro ni nada, ya que el No-otro es nada de la nada misma, ése ciertamente ve que el No-otro es todo en todo y nada en nada.

¹⁸⁹ Es otro de los nombres divinos según el Cusano, al que dedicó un opúsculo con ese mismo título, *El principio*, y que aquí hemos citado con frecuencia.

¹⁹⁰ Cfr. *I Corintios*, XIII, 12.

¹⁹¹ Cfr. *Salmo* 83, 8.

- 116 8. No es posible que una cosa pueda venir al pensamiento del hombre sin el No-otro, puesto que es el pensamiento de los pensamientos. Y aunque el mismo No-otro no sea otro que el pensamiento que se piensa a sí mismo, sin embargo él no es el pensamiento mismo, puesto que el pensamiento no es pura y simplemente el No-otro, sino que es no otro que pensamiento, y el No-otro no se comporta de modo diverso respecto a todas las cosas que se pueden decir.
9. Todo lo que la mente ve sin el No-otro no lo ve. En efecto, no vería lo otro si el No-otro no fuese otro del mismo otro. De esa manera, no vería el ente, si el No-otro no fuese el ente del mismo ente, e igualmente respecto de todas las cosas que pueden decirse. La mente ve todo otro mediante el otro que es el No-otro, e igualmente también para todas las demás cosas. Por ejemplo, por la verdad que es el No-otro, ve la verdad; ve una razón por la razón que es el No-otro. Por tanto, ve el No-otro antes de cualquier otro. Y de la misma manera ve que todas las cosas reciben del No-otro el nombre, la quiddidad y cualquier otra cosa que poseen.
- 117 10. El que ve que lo finito no es otra cosa que finito, y el infinito no otro que infinito, -y de la misma manera respecto de lo visible y lo invisible, lo numerable y lo no numerable, lo mensurable y lo no mensurable, lo concebible y lo no concebible, lo imaginable y lo no imaginable, lo inteligible y lo no inteligible, etcétera-, ése ve que Dios, significado por medio del "No-otro", no es delimitable ni por lo finito ni por lo infinito, no es mensurable ni por la medida mensurable ni por la no mensurable, no es numerable ni por el número numerable ni por el no numerable, ni concebible, ni imaginable ni inteligible, ni susceptible de ser nombrado por un nombre nombrable o por un nombre innombrable, aunque no es otro de ninguna de esas cosas y de otras que pueden ser dichas, y en ellas no es otro.
- 118 11. El que ve que el mismo No-otro, definiéndose a sí mismo, define todas las cosas, ve que él es la medida más adecuada de todas las cosas, la mayor medida de las más grandes cosas, la más pequeña medida para las cosas más pequeñas, la medida igual para las cosas iguales, la más hermosa medida para las cosas hermosas, una verdadera medida para las cosas verdaderas, medida viva de las cosas vivas, y lo mismo respecto de todo lo demás.
12. El que ve por qué razón el mismo No-otro es definición de sí mismo, definición de todas las cosas y es lo definido, ése ve, en todas las cosas que ve, solamente al No-otro que se define a sí mismo. En efecto, ¿qué ve en el otro más que el mismo No-otro que se define a sí mismo? ¿Qué otra cosa ve en el cielo salvo el No-otro que se define a sí mismo? Y lo mismo respecto de todo lo demás. La criatura, pues, es la manifestación de su creador que se define a sí mismo, es decir, de la luz, que es Dios, que se manifiesta a sí misma; es como la propagación de la mente que se define a sí misma, que se hace a los presentes mediante un discurso vivo y a los lejanos por medio de un mensajero mediante

la escritura. En estas manifestaciones de la mente, no hay otra cosa que la mente que se define a sí misma, que se manifiesta de manera clarísima y vivaz a los oyentes por medio de un discurso propio, a los alejados por medio de un discurso pronunciado por otro, y a los muy alejados por un escrito. Así, el No-otro, la mente de las mentes, se muestra más claramente en primer lugar en las criaturas y de modo más oscuro en las demás cosas.

- 119** 13. El que ve cómo el No-otro, que es el No-otro del mismo No-otro, resplandece en lo eterno, donde está la eternidad de la eternidad eterna; y en lo verdadero, donde está la verdad de la verdadera verdad, y en lo bueno, donde está la bondad de la bondad buena, y así de las demás cosas; ése ve que Dios, que se define a sí mismo, resplandece en todas las cosas de modo unitrino. En efecto, el No-otro unitrino en el uno es la unidad de la unidad del uno, en el ente es la entidad de la entidad del ente, en una magnitud es la magnitud de una magna magnitud, en una cantidad es la cantidad de la cantidad cuanta, y lo mismo del resto de las cosas.

14. El que ve que en otro el No-otro es el otro, él ve que en una afirmación se afirma una negación. Y el que ve a Dios antes de la afirmación y la negación, ve en las afirmaciones que realizamos respecto de él que Dios no es una negación que es afirmada, sino una afirmación de la afirmación.

- 120** 15. El que ve en el otro al No-otro como otro, ve en lo que está caliente a lo no-caliente como caliente, y en lo que está frío a lo no-frío como frío, y en lo que está formado a lo no-formado como formado, y en lo hecho a lo no-hecho como hecho, y en lo divisible a lo indivisible como divisible, en lo compuesto a lo no-compuesto como compuesto, y en general en lo afirmado a lo no-afirmado como afirmado. Y ve que la negación es un principio de la afirmación de tal naturaleza que, suprimida la negación, desaparece la afirmación. Por tanto, las negaciones dirigen la vista de la mente hacia el `qué`, y las afirmaciones por su parte al `tal qué`.

- 121** 15. El que ve cómo las negaciones, que dirigen la vista de la mente hacia la quiddidad, son previas a las afirmaciones, ése ve que todo nombre significa el `tal qué`. En efecto, "cuerpo" no significa la quiddidad, que es incorpórea, sino una tal quiddidad corpórea; así, "tierra" la quiddidad terrestre, y "sol" la quiddidad solar, etcétera. Así pues, todos los nombres poseen una imposición significativa a partir de un signo sensible, signos que son subsecuentes a la quiddidad de las cosas. No significan la quiddidad misma, sino una quiddidad tal. Y la mente, contemplándola previamente, niega que exista un vocablo propio de esta quiddidad que ella ve.

- 122** 17. La mente ve de qué manera el No-otro mismo es el acto de su mismo acto y el máximo de su máximo, y el mínimo de su mínimo. Y por tanto ve que el acto puro, el cual no puede ser más puro, no ha estado jamás en potencia, pues en efecto habría sido llevado al acto por un acto todavía más puro. Por ese

motivo ve que todas las cosas que pueden ser otras pueden incluso ser todavía otras, y por tanto en las que reciben el más y el menos nunca se llega a un máximo en acto, cuyo mayor no puede darse, y que las que pueden ser otras, puesto que no alcanzan jamás el No-otro, siempre pueden todavía ser otras.

- 123** 18. El que ve cómo el No-otro, que es otro del otro, no es otro, ése ve el otro del otro que es el otro de los otros. Ve así lo igual de lo igual, que es lo igual de las cosas iguales; y ve el bien del bien, que es el bien de las cosas buenas; y lo mismo del resto de las cosas.

El ve ciertamente cómo el No-otro, que es el otro del otro, no participa del otro porque de suyo no es otro, sino que él mismo es en sí mismo, y en cambio el otro es participado por otros. Y lo mismo sucede con lo igual, el bien y lo demás. Por tanto, el bien, del cual el No-otro no es otro, es participado por todos los demás bienes, y de modo diverso por cada uno. Nunca, pues, habrá dos bienes iguales o dos iguales iguales, que no puedan ser más buenos o más iguales; y lo mismo sucede con cosas similares. Es preciso, pues, que todo otro sea otro distinto de otro, puesto que solamente el No-otro no es otro de ningún otro.

- 124** 19. El que ve que Dios no es otro que todo lo que entiende ni de todo lo que es entendido, ése ve que Dios proporciona al intelecto que no sea otra cosa que un intelecto que entiende, y que lo inteligible no sea otra cosa que inteligible por el intelecto, y que el intelecto que entiende no sea otro que lo entendido. Por tanto, el mismo No-otro resplandece de modo más claro en el intelecto que en los sentidos, pues el intelecto no es otro que lo que es inteligido, al igual que la ciencia no es distinta de lo que es sabido. La vista, en efecto, no es, de modo tan claro como el intelecto, otra que lo que es visto, ni el oído lo que es oído. Las inteligencias, en las que resplandece más claramente el No-otro, entienden más rápidamente y de modo más claro los inteligibles, pues son menos otras respecto de ellos. Esto, en efecto, es entender, o sea, hacer que los inteligibles no sean otros que él mismo, al igual que la luz que cuando más intensa es hace que las cosas iluminables no sean distintas de sí misma. Se ve, pues, al No-otro resplandecer en todas las cosas, cuando se constata que todas las cosas procuran definirse en todo. Lo mismo que el calor se esfuerza en hacer cálidas a todas las cosas de modo tal que no sea otro en ellas y pueda definirse en todas, igualmente hace el intelecto, de manera tal que todas las cosas sean intelecto y él pueda definirse en todas; y lo mismo hacen la imaginación y las demás facultades.

- 120** 20. Cuando la mente considera que lo no-cálido llega a calentarse y que lo frío deviene cálido, alcanza lo no-cálido por medio del intelecto, y lo frío mediante el sentido, y ve que no se trata de lo mismo por cuanto aferra ambas cosas mediante potencias diferentes. Y mientras considera que lo no-frío es visto mediante la mente, lo mismo que lo no-cálido, y que lo no-cálido puede

llegar a calentarse y lo no-frío a enfriarse, y que el frío puede convertirse en caliente y lo caliente puede devenir frío, la mente ve entonces de qué manera lo no-cálido y lo no-frío son idénticos. Se llama no-cálido porque, aunque no sea cálido en acto, puede sin embargo convertirse en caliente; y de la misma manera se llama no-frío porque, aunque no sea frío en acto, puede sin embargo convertirse en frío. Por eso, cuando lo cálido está en acto, el frío permanece en potencia, y cuando el frío está en acto lo cálido permanece en potencia. La potencia no se aquieta más que en el acto, puesto que es su fin y perfección, y de otro modo sería potencia en vano. Y por tanto no habría potencia alguna, puesto que no hay nada en vano. Y ya que la potencia no se pone por sí misma en acto —esto ciertamente es contradictorio—, de ahí que sea necesario un motor que mueve la potencia hacia el acto. Así la mente ve la naturaleza y el movimiento natural y al No-otro, que es naturaleza de la naturaleza que resplandece en sí misma.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996). Disponible en: www.unav.es/gep/barrena/cua34.html.
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Pierce: La lógica del descubrimiento*. (1997) Disponible en: <http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html>.
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998), (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)

- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las sustancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 86 Aránzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)

- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaró (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaime Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)

- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al 'problema de la individuación' en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)

- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (Eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (Eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (Ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Illarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (Ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (Ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)

